Nicht f. d. Austausch

Mann und Frau im Deutschen Idealismus

Die Idee der Persönlichkeit im Kampf mit dem metaphysischen Begriffspaar Form und Stoff

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde

genehmigt von der

Philosophischen Fakultät

der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin

von

Eva Kellner geb. **Manger**

aus Berlin

Tag der Promotion: 20. Oktober 1937

Tag der mündlichen Prüfung: 20. März 1936

1937

Druck: Triltsch & Huther, Berlin O 27

P 96

Berichterstatter: Prof. Dr. Alfred Baeumler

Dr. Heinrich Springmeyer

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Erscheint gleichzeitig als Buchausgabe im
Junker und Dünnhaupt Verlag, Berlin

Inhalt

Seite

Einleitung 9

I. Teil: Kant — Die Idee der Persönlichkeit 11

II. Teil: Schiller — Anmut und Würde 36

III. Teil: Fichte — Großmut und Liebe 69

Verzeichnis der Abkürzungen 108

Einleitung

Mit einer bestimmten Auffassung von Volks- und Geschlechterordnung ist eine ganz bestimmte Auffassung vom Wesen des Menschen gegeben. Denn die Frage: Was ist der Mensch? bedeutet nichts anderes als danach fragen: Wie stellen sich die Beziehungen der Geschlechter untereinander und die Beziehungen der Geschlechter zu der Gemeinschaft dar?

Was ist der Mensch? Diese Frage ist für Kant und seine Nachfolger identisch mit der Frage: Was ist die „Bestimmung" des Menschen? Die „Bestimmung" des Menschen ist die Verwirklichung des „eigentlich", des „wahrhaft" Menschlichen, nämlich dessen, was ihn von allen anderen Lebewesen unterscheidet, was ihn erst zum „Menschen" macht. Nicht um den Menschen wie er ist, sondern um den Menschen wie er sein soll, handelt es sich.

Kant hat das wahre Menschsein in der freien Vernunftpersönlichkeit gesehen und diese in der Frau ebenso anerkannt wie im Mann. Die freie Vernunftpersönlichkeit steht bei ihm jedoch in keinem inneren Zusammenhang zu den Eigentümlichkeiten des Geschlechtes. Denn diese gehören dem homo phaenomenon, die Persönlichkeit aber dem homo noumenon an, dessen Wesen unabhängig von allem Erscheinungsmäßigen und ohne Beziehung zu diesem bestimmt wird.

Die Nachfolger Kants streben danach, die Bestimmtheiten der freien Vernunftpersönlichkeit mit den Eigentümlichkeiten des Geschlechts in Verbindung und damit die von Kant so vernachlässigte Natur wieder zu Ehren zu bringen. Dabei wird dem Mann die Form und der Frau der Stoff, der Frau die Rezeptivität oder Passivität und dem Mann die Spontaneität oder Aktivität zugewiesen. Mit diesen Begriffspaaren, die eine rein formale Entgegensetzung bedeuten, kreuzt sich in der Kennzeichnung der männlichen und der weiblichen Persönlichkeit und deren charakteristischen Unterschiede eine Entgegensetzung von völlig

anderer Bedeutung: die Entgegensetzung von Persönlichkeit und Natur. Man will der „Natur" gerecht werden. Man will der Tatsache Rechnung tragen, daß der Mensch nicht „Mensch schlechthin" sondern Mann oder Frau ist. Dazu werden jene Begriffe bezw. Begriffspaare zusammengespannt, die einander völlig fremden Sphären angehören.

So kommt in die Untersuchungen ein Dualismus der beiden Entgegensetzungen „Form und Stoff"[1]) und „Persönlichkeit und Natur", der den Ausführungen den Charakter des Hin-und-hergerissenseins aufdrückt, und der damit ein Ausdruck für eine Unsicherheit des Standpunktes zu sein scheint; kommt ein Wettstreit zwischen diesen beiden Entgegensetzungen in der Kennzeichnung der weiblichen und der männlichen Persönlichkeit zustande, der nicht zum Bewußtsein und daher auch zu keinem Austrag kommt.

Der Grund für dieses Durcheinander der Begriffe ist in der Tatsache zu suchen, daß man nichts mit der „Natur" anzufangen weiß, ihr aber doch irgendwie gerecht werden will. Man wird mit dem Problem nicht fertig, bis Hegel zu einer Lösung kommt, indem er die Natur zu einem „Moment" des Geistes macht.

In das Hin und Her der Untersuchungen kommt System und Einheit, wenn man sich vor Augen hält, daß dieser Kampf um die Bestimmung der Persönlichkeit der beiden Geschlechter nichts anderes bedeutet als den Kampf der Persönlichkeitsidee mit dem metaphysischen Begriffspaar Form und Stoff.

[1]) Bezw. Spontaneität und Rezeptivität; Aktivität und Passivität usf.

Kant: Die Idee der Persönlichkeit

Was ist die Bestimmung des Menschen? Die Bestimmung des Menschen ist nach Kant der Mensch „als moralisches Wesen" und hierin erschöpft sich seine „ganze Bestimmung".[2] Der Mensch als moralisches Wesen ist Person.

Was ist „Person"? Das Subjekt, auf das — und auf das im strengen Sinne allein — die sittlichen Aussagen „gut" und „böse" bezogen werden. Die einzelnen Handlungen sind an sich gleichgültig. Die Handlungen sind „an sich", aber nicht überhaupt gleichgültig. Zwar gilt für Kant: „Es ist überall nichts in der Welt . . . was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille." Aber dieser Wille ist nicht ein bloßer Wunsch, sondern die Gesinnung, die sich „mit Aufbietung aller Mittel, soweit sie in unserer Gewalt sind" in Handlungen umsetzt.[3]

Indem sich die Gesinnung in die Tat umsetzt, tritt sie in die Außenwelt. Diese Außenwelt wird als ein Widerstand erfahren, an dem sich die Gesinnung objektiviert, d. h. sich die Person realisiert. Wir fragen: an welchem Widerstand objektiviert sich die Person, d. h. an welchem Außen wird die Person zur Person, der Mensch zum Menschen?

In ihrer Äußerung tritt die Gesinnung in die Gesetzlichkeit der Natur und in die Gesetzlichkeit der Freiheit. Damit erfährt die Person den Widerstand der „Sachen" und den Widerstand der „Personen".[4] Wir fragen, ob und wieweit diese Widerstände geeignet sind, begründend für die Person zu sein.

---

[2] AV III, 543. Das bedeutet, daß die Ethik bei Kant alles an Bestimmungen enthält, was über den Menschen, d. i. den wahren Menschen, ausgesagt werden kann.

[3] GMS 1. Abs.; IV, 393. Vgl. auch ebenda 2. Abs.; IV, 435.

[4] Sache und Person stehen in der Kantischen Begriffssprache in einer vollständigen Disjunktion.

Der Mensch ist zugleich homo noumenon und homo phaenomenon. Als homo noumenon ist er Person, als homo phaenomenon ist er Sache.[5]) Kann das, was „Sache" ist, der für die Sittlichkeit des Menschen entscheidende Widerstand sein? oder anders ausgedrückt: Besteht die Sittlichkeit eines Menschen nach Kant darin, daß sich der „gute Wille" gegen die „verderbte Natur" durchsetzt?

Mit dem Gegenüber, das wir als Widerstand erfahren, geraten wir notwendig in einen Konflikt. In der sachlichen Welt erfahren wir diese als die Tücke des Objekts. Ist dieser Konflikt ein sittlicher zu nennen, d. h. steht hier die Person als *Person* der Sache gegenüber? Ein Konflikt ist nur auf Grund einer Gemeinsamkeit möglich. Gibt es keinen gemeinsamen Raum, in dem sich Sache und Person begegnen können, so gibt es keine Möglichkeit zu einem Konflikt. Natur und Freiheit sind für Kant zwei Reiche, die zueinander fremd sind. Also können Person und Sache als zu diesen beiden Reichen gehörig, nie in einen Konflikt kommen.

„Die Sache", d. h. „die Natur" kann nicht der Widerstand sein, an dem sich die Person objektiviert. Daß dies Kants Meinung ist, läßt sich an dem, was Kant über Pflicht und Neigung sagt, nachweisen. Was für unseren Zusammenhang über Pflicht und Neigung gesagt wird, gilt ebenso von Person und Sache; denn in Pflicht und Neigung tritt uns nichts anderes als die Gegenüberstellung von Personwerten und Sachwerten entgegen.

„Aus Achtung" handeln ist nicht identisch mit dem Handeln „mit Abbruch aller Neigungen", sondern mit der Forderung, daß wir dem Gesetz gehorchen sollen aus Achtung *auch* mit Abbruch aller Neigungen, und auch nur *sofern* diese sich dem Gesetz hindernd in den Weg legen könnten.[6]) Und zwar nicht den Neigungen an

---

[5]) MST § 11; VI, 434.

[6]) Neigungen stehen innerhalb der kritischen Ethik „als bloß physisch" jenseits der sittlichen Prädikate, denn sie beruhen nicht auf Freiheit. An sich sind Neigungen „unschuldig". Ja, Neigungen „als zur Sinnenwelt gehörig" sind sogar „an sich selbst betrachtet gut". Denn sie dienen den natürlichen Zwecken (Rel. 2. St.; VI, 58). Wenn Kant an anderer Stelle dennoch von den „lastergebärenden Neigungen" (MST Vorr.; VI, 376) spricht, „aus welchen das Böse entspringt" (Theor.Prax.; VIII, 312), so setzt er sich damit nicht in Widerspruch zu dem eben Gesagten. Denn er spricht nie von den Neigungen als durchweg lastergebärend. Neigungen sind nur lastergebärend, *sofern* (Rel. 2. St. Anm.; VI, 58) sie zu Lastern, d. h. sie zur Übertretung des Sittengesetzes anreizen. Und *sofern* sie zur Übertretung des Sittengesetzes an-

sich soll Abbruch getan, nicht die Neigungen an sich sollen eingeschränkt werden, sondern der „Gebrauch" der Neigungen, denn nur dieser beruht auf Freiheit, und nur aus diesem Grund kann er überhaupt durch Freiheit eingeschränkt werden.

Pflicht und Neigung können, müssen aber nicht miteinander in Konflikt kommen, wenn bei Kant von Sittlichkeit die Rede ist. Nur in dem letzten Fall wäre die Natur ethische Kategorie, bestünde das wahrhaft Menschliche darin, daß der Mensch seine „verderbte Natur" überwindet. Bestünde aber darin allein die Sittlichkeit des Menschen, dann wäre diese — um mit Kants eigenen Worten zu sprechen — eine glänzende Armseligkeit. Das bedeutet: in dem Gegensatz Person-Sache bekommt man bei Kant das ethische Phaenomen nicht zu Gesicht.

Wenn die „Sache", d. h. die Natur nicht das für die Person entscheidende Außen ist, welches ist dann die Außenwelt, in der sich die Person objektiviert? Der Inhalt des kategorischen Imperatives gibt uns einen Hinweis. Es ist die Menschheit, Menschheit etwa im Sinne der Formulierung: handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel braucheſt.[7]) Der Mensch, nicht die Natur ist das Außen, an dem sich die Person objektiviert, d. h. der Mensch zum wahren Menschen wird. Erst im Verhältnis Mensch zu Mensch erscheint bei Kant das ethische Phänomen.[8])

---

reizen, ist „gänzlich davon frei zu sein, der allgemeine Wunsch eines jeden vernünftigen Wesens" (GMS 2. Abs.; IV, 428). Aber auch sofern die Neigungen zu Lastern anreizen, besteht in ihnen nicht das „eigentliche Böse", sie sind nicht „der wahre Feind". Die Neigungen sind nur „Gegner der Grundsätze überhaupt" (Rel. 2. St. Anm.; VI, 58), sie mögen gut oder böse sein, und sofern ist jenes edelmütige Prinzip der Moralität als Vorübung, als Disziplin der Neigungen überhaupt zur Lenksamkeit des Subjekts durch Grundsätze vorteilhaft.

[7]) GMS 2. Abs.; IV, 429.

[8]) Vgl. „Was im Verhältnis der Menschen zu sich selbst und anderen Zweck sein kann, das ist Zweck vor der reinen praktischen Vernunft" (MST Einl. IX; VI, 395). „Man sieht hieraus: daß in der Ethik als reiner praktischer Philosophie der inneren Gesetzgebung, nur die moralischen Verhältnisse des Menschen gegen den Menschen für uns begreiflich sind: . . . wodurch dann bestätigt wird, was oben behauptet ward: daß die Ethik sich nicht über die Grenzen der wechselseitigen Menschenpflichten erweitern könne" (MST; VI, 491).

Wie wird der Mensch zum wahren Menschen? Der Mensch muß allein durch „Achtung fürs moralische Gesetz" bestimmt sein. Das bedeutet ein Doppeltes: das moralische Gesetz verlangt eine ganz bestimmte Art des Verpflichtetseins auf der subjektiven Seite, zugleich aber auch einen ganz bestimmten objektiven Sachverhalt, der von Kant als a priori deduzierbar und durch seine Untersuchungen als a priori deduziert hingestellt wird. Betrachten wir zunächst die objektive Seite.

In der Achtung fürs Gesetz sind wir zu Pflichten verbunden. Die Idee der Menschheit ist oberste Bedingung aller dieser Pflichtgesetze, und zwar deshalb „oberste Bedingung aller Pflichtgesetze weil das Subjekt sonst aufhören würde ein Subjekt der Pflichten (Person) zu sein und zu den Sachen gezählt werden müßte".[9]) Das Personsein ist also an die Idee der Menschheit als oberste Bedingung aller Pflichtgesetze gebunden.

Zu welchen Pflichten werden die Menschen untereinander durch die Idee der Menschheit verbunden? Zur Feststellung dieser Pflichten müssen wir die Unterscheidung von homo noumenon und homo phaenomenon hinzuziehen. Gegen beide Seinsweisen des Menschen ist der Mensch durch die Idee der Menschheit zu Pflichten verbunden. Denn nach dieser Idee genügt es nicht, wenn sich die Menschen gegenseitig als homines noumenoi respektieren. „Es ist dieses doch nur eine negative und nicht positive Übereinstimmung zur Menschheit, als Zweck an sich selbst, wenn jedermann auch nicht die Zwecke anderer, so viel an ihm ist, zu befördern trachtete".[10]) Denn nach der Idee der Menschheit soll der Mensch sowohl sich selbst als anderen Zweck sein, und es ist nicht genug, daß er weder sich selbst noch andere bloß als Mittel zu brauchen befugt ist, denn dabei kann er gegen sie indifferent sein. Um nicht „indifferent" zu sein, um nicht nur eine negative, sondern auch positive Übereinstimmung zur Menschheit herzustellen, ist es Pflicht des Menschen, „den Menschen überhaupt sich zum Zwecke zu machen".[11])

Die Forderung, den Menschen überhaupt sich zum Zweck zu machen, bedeutet Pflichten gegen den Menschen als homo noumenon, aber auch Pflichten gegen den Menschen als homo phaenomenon. Denn

[9]) Reicke, E. 76 2. Heft; S. 259, 260.
[10]) GMS 2. Abs.; IV, 430.
[11]) MST Einl. Tugendlehre IX; VI, 395.

ich kann mir nicht die Menschheit in dem andern zum Zweck setzen, weil die Menschheit in dem andern gerade darin besteht, daß er als Person betrachtet „selbst vermögend ist, sich seinen Zweck nach seinen eigenen Begriffen von Pflicht zu setzen, und es widerspricht sich, zu fordern (mir zu Pflicht zu machen), daß ich etwas tun soll, was kein anderer als er selbst tun kann".[12]) Da die Menschheit in dem anderen für mich also nicht als Zweck besteht, der andere aber nach der Idee der Menschheit für mich als Zweck bestehen muß[13]) — denn sonst stünde ich dem anderen ganz indifferent gegenüber — besteht der andere als „Mensch" d. h. aber als homo phaenomenon als Zweck für mich. In der Tat erscheint als Tugendpflicht[14]) „fremde Glückseligkeit", die der Sammelbegriff für die Pflichten gegen den „Menschen" sind. Eigene Glückseligkeit, d. h. der Mensch als homo phaenomenon in mir selbst besteht für mich jedoch nicht als Zweck, der zugleich Pflicht ist, denn „was jeder unvermeidlich von selbst will, das gehört nicht unter den Begriff der Pflicht".[15]) [16]) Zwecke, die zugleich Pflichten sind, sind also: eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit.

Wie die Bestimmung dieser Pflichten im einzelnen von Kant getroffen wird, ist für unsere Untersuchung nicht wesentlich. Für uns ist wichtig allein festzustellen, daß Kant zwischen den Pflichten der „Menschheit" gegenüber und den Pflichten dem „Menschen" gegenüber unterscheidet, wobei zu bemerken ist, daß beide Arten von Pflichten in gleicher Weise aus dem „obersten Prinzip aller Pflichtgesetze" nämlich aus der „Idee der Menschheit" folgen. Die eine Art der Pflichten betrifft den Menschen wie er sein soll, die andere den Menschen wie er ist, wobei zu beachten ist, daß wir zu

---

12) MST Einl. IV; VI, 386.

13) „Es muß nun einen solchen Zweck und einen ihm korrespondierenden kategorischen Imperativ geben . . . Denn gäbe es keine dergleichen, so würden, weil doch keine Handlung zwecklos sein kann, alle Zwecke für die praktische Vernunft immer nur als Mittel zu andren Zwecken gelten, und ein kategorischer Imperativ wäre unmöglich; welches alle Sittenlehre aufhebt" (MST Einl. III; VI, 385). Es handelt sich um einen Zweck, der zugleich Pflicht ist.

14) Pflicht, die zugleich Zweck ist.

15) Ebenda.

16) Kant begründet diese Aussage hier so: „Denn diese ist eine Nötigung zu einem ungern genommenen Zweck". Die Begründung scheint in der Betonung des Wortes „ungern" zu liegen, liegt jedoch in dem Ausdruck „unvermeidlich".

Pflichten dem homo phaenomenon gegenüber nur verpflichtet sind, als der Mensch zugleich auch homo noumenon ist. Mensch und Menschheit treten sich in Kants Ethik grundsätzlich gegenüber. Wie stellt sich das Verhältnis zwischen Menschheit und Mensch dar, d. h. welche Ordnung unter den Menschen ist nach der Idee der Menschheit die sittliche?

Person ist Beispiel fürs Gesetz[17]). Das Gesetz ist die Idee der Menschheit. In dem Beispielsein für die Idee der Menschheit besteht die Würde des Menschen. Auf Grund dieser Würde kann er sich mit allen vernünftigen Weltwesen „auf den Fuß der Gleichheit schätzen"[18]). Das Prinzip der Gleichheit ist das eine Moment, das der Begriff der Persönlichkeit in sich birgt.

Das zweite Moment, das entscheidend für den Begriff der Persönlichkeit ist, wird sichtbar, wenn wir unsere Untersuchungen von dem Gesichtspunkt eines Begriffspaares her unternehmen, das für die Ethik Kants zentral ist, und das bei seinen Nachfolgern in der Bestimmung der spezifisch männlichen und der spezifisch weiblichen Persönlichkeit Verwirrung angerichtet hat. Das ist das Begriffspaar Form und Stoff.

Dieses Begriffspaar wird von Kant mit den Begriffen Recht und Zweck in Verbindung gebracht. Recht und Form gehören zusammen wie Zweck und Materie.[19]) Mit dieser Verbindung geht die Gegenüberstellung der einen Tugend-Verpflichtung[20]) und den sich daraus ergebenden vielen Tugendpflichten, Hand in Hand, die Gegenüberstellung von Tugend und Tugenden, die sich wie das Formale dem Materialen gegenübertreten. Damit sind wir bei dem Zentralbegriff der „Kritiken" angelangt, dem Begriff der Form.

Die Kritik der praktischen Vernunft wendet sich scharf gegen alle materialen Prinzipien und lehnt diese als falsch ab. In der Metaphysik der Sitten wird nachgewiesen, daß die Existenz des kategorischen Imperativs an die Existenz von Tugendpflichten, d. h. von Zwecken, also an die „Materie" gebunden ist. Die Kritik der praktischen Vernunft lehnt alle „Materie" ab, da diese „niemals

17) GMS 1. Abs.; IV, 401: „Alle Achtung für eine Person ist eigentlich nur Achtung fürs Gesetz, wovon jene uns das Beispiel gibt".

18) MST § 11; VI, 435.

19) MST VI, 419. Ebenda VI, 490. Ebenda Einl. XVII; VI, 410. Ebenda VI; VI, 388, 389.

20) MST Einl. IX; VI, 394, 395.

anders als empirisch gegeben werden kann". In der Metaphysik der Sitten werden Zwecke a priori aufgezeigt, deren System Kant als „in der Vernunft liegend", d. h. als aprioriſch nachzuweisen sucht. Gleichwohl wird auch dieses System von Kant als formal bezeichnet.

Was bedeutet „Form" in seiner Ethik? Was berechtigt ihn, sein System der praktischen Philosophie als formal zu bezeichnen? Ist die praktische „Form" der Kritik das allgemeinste Prinzip alles möglichen sittlichen Verhaltens, unter das besondere empirische Inhalte subsumiert werden können[21]), das aber unabhängig von diesem Gültigkeit hat? Oder besteht auch in der praktischen Philosophie das wechselseitige Auf-einander-angewiesen-sein von Form und Inhalt wie in der theoretischen, etwa in der von Kant in der Metaphysik der Sitten angegebenen Weise[22]), die die Existenz des kategorischen Imperativs an irgendwelche — a priori — angebbaren Inhalte knüpft?

Warum lehnt Kant in der Kritik der praktischen Vernunft alle „materialen" Prinzipien ab? Die Grundlegung der Metaphysik der Sitten kann uns einen Hinweis geben: hier nennt Kant die falschen Prinzipien nicht material, sondern heteronom.[23]) In der Tat werden auch die materialen Prinzipien in der Kritik der praktischen Vernunft von ihm nicht deswegen verworfen, weil sie material, sondern weil sie heteronom sind. Das Prinzip der Freiheit ist die letzte Instanz und das entscheidende Kriterium für Sittlichkeit oder Unsittlichkeit; Freiheit „im negativen Verstande" als Unabhängigkeit des Bestimmtwerdens von außen und Freiheit „im positiven Verstande" als Sichselbstbestimmen ist Kennzeichen der Persönlichkeit. Das Sich-selbst-zu-etwas-machen, die freie Selbstbestimmung ist wesentliches Moment der Persönlichkeit. „Was der Mensch im moralischen Sinne ist oder werden soll, gut oder böse, dazu muß er *sich selbst* machen oder gemacht haben".[24])

Wo Kant in einem besonderen Fall die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit nachweisen will, stellt sich dieses Sichselbstbestimmen als Ak-

---

[21]) Die Form wäre also als „leere" Form zu verstehen.

[22]) MST Einl. III; VI, 385.

[23]) GMS 2. Abs.; IV, 433.

[24]) Rel. i. St. Allgem.Anm.; VI, 44.

tivität[25]) dar, die der Passivität gegenübertritt. Aktivität und Passivität sind die Begriffe, die sich hinter den Begriffen formal und material, autonom und heteronom verbergen, und es ist die Passivität, die mit allen materialen Bestimmungsgründen verbunden ist, die sie als Kriterium für die Sittlichkeit untauglich macht. Aktivität ist nicht bedingungslos, nicht allein letztes Kriterium für die Sittlichkeit. Sie wird durch den gleichen Anspruch des anderen Menschen auf gleiche Freiheit eingeschränkt. So ist zwar von mir gefordert, einem anderen eine Liebespflicht zu erweisen. Dadurch zwinge ich aber diesen „Empfänger", d. h. aber passiv zu sein. Dieses tut seinem Menschenrecht eigentlich Abbruch. Ich habe hier die Pflicht, mich wieder „auf den Fuß der Gleichheit" zu stellen, indem ich mich so verhalte, als ob meine — an sich verdienstliche Liebespflicht — eine bloße Schuldigkeit, d. h. Achtungspflicht wäre.[26]) Die eigentliche Freiheit wird begrenzt durch das gleiche Recht des anderen auf eigene Freiheit. Das bedeutet, das Prinzip der Freiheit tritt mit dem Prinzip der Gleichheit in unlösbare Verbindung.

Beide Prinzipien zusammen sind die notwendigen aber auch hinreichenden Bestimmungsstücke der Idee der Menschheit, die die sittlichen Verhältnisse unter den Menschen ordnet, wenn diese der Menschheit würdig sein sollen. Freiheit und Gleichheit sind die „zur Menschheit notwendig gehörenden und unveräußerlichen Rechte".[27])

Persönlichkeit ist als Beispiel fürs Gesetz d. h. für die Idee der

[25]) So lehnt er eigene Glückseligkeit als Pflicht ab, weil diese jeder unvermeidlich schon von selbst will (MST Einl. IV; VI, 386). Seine an diesem Ort gegebene Begründung: „denn diese ist eine Nötigung zu einem ungern genommenen Zweck" (ebenda) geht nicht auf den Kern der Sache. Dieser liegt in dem Begriff „unvermeidlich", hier liegt keine freie Selbstbestimmung vor sondern Passivität. Aus diesem Grunde wird eigene Glückseligkeit als Pflicht abgelehnt. Der Ausdruck „passiv" wird im Zusammenhang mit Glückseligkeit in Anthr. 2. T. gebraucht: „der Mensch ist durch seine Vernunft bestimmt . . . wie groß sein tierischer Hang sein mag, sich den Anreizen der Gemächlichkeit und des Wohllebens, die er Glückseligkeit nennt, passiv zu überlassen, sondern vielmehr tätig im Kampf mit den Hindernissen, die ihm von der Rohigkeit seiner Natur anhängen, sich der Menschheit würdig zu machen" (VII, 324, 325); „tätig" und „sich der Menschheit würdig zu machen" werden von Kant grundsätzlich miteinander in Verbindung gebracht.

[26]) MST § 23; VI, 449.

[27]) Z.ew.Fried. 2. Abs.; VIII, 350.

Menschheit bestimmt. Also sind auch die zur Persönlichkeit „notwendig gehörenden und unveräußerlichen Rechte": Freiheit und Gleichheit.

Wenn wir versuchen, diesen von Kant entwickelten Begriff der Persönlichkeit nach Form und Inhalt zu zerlegen, sehen wir uns in Verlegenheit. Es ist nämlich keineswegs möglich anzugeben, was an dieser Idee Form, was hier Inhalt ist. Die Verlegenheit wird größer, wenn wir bedenken, daß wir bisher nur die objektive, die sachliche Seite des Sittengesetzes betrachtet haben. Wir müssen aber beachten, daß wir bei diesem Gesetz auch eine subjektive Seite zu berücksichtigen haben. Das oberste Prinzip der Sittlichkeit verlangt eine bestimmte Art des Verpflichtetseins und einen bestimmten Sachverhalt. Wir haben an Hand der Untersuchungen gefunden, daß Kant die Menschheit als Recht der Menschheit als Zweck gegenüberstellt, und indem er das Recht mit der Form, den Zweck mit der Materie in systematischen Zusammenhang bringt, bereits auf der objektiven Seite des Sittengesetzes Form und Inhalt unterscheidet. Es geht also nicht an, etwa die subjektive Seite des Sittengesetzes als die formale, die objektive dagegen als die materiale zu bezeichnen.

Wie wenig es möglich ist, mit dem Begriffspaar Form und Inhalt den Sinn des kategorischen Imperativs, die Bedeutung der Idee der Persönlichkeit zu erfassen, wird offensichtlicher, wenn wir die subjektive Seite des Sittengesetzes betrachten. Es erweist sich, daß es nicht zutrifft, die praktische „Form", die den Inhalt des Kantischen Systems ausmacht, etwa als „leere" Form zu interpretieren, in die dann irgendein beliebiger Inhalt getan werden könnte.

Die Art des Verpflichtetseins, die der kategorische Imperativ fordert, ist, daß das menschliche Verhalten durch „reine Achtung fürs moralische Gesetz" bestimmt wird. Dabei bedeutet der Begriff des „Reinen" nichts anderes als das Moment der Selbstbestimmung der Person, das Moment des Schöpferischen der Persönlichkeit, letzten Endes das der Aktivität, das im Gegensatz zu jeder Art von Rezeptivität und Passivität, zur Untätigkeit steht.[28])

[28]) So ist Achtung zwar ein Gefühl, „jedoch kein durch Einfluß empfangenes, sondern durch einen Vernunftsbegriff selbstgewirktes Gefühl" (GMS 3. Abs. Anm. 2; IV, 401), vergl. auch MS Einl. I, wo vom „untätigen Wohlgefallen" gesprochen wird (VI, 212).

Was der Mensch im moralischen Sinne ist oder werden soll, gut oder böse, dazu muß er sich selbst machen oder gemacht haben. Das ist der Sinn des Begriffs „Keinen" der Kritik der praktischen Vernunft.

In dieser Selbstbestimmung unterstellt sich der Mensch zwar der allgemeinen Idee der Menschheit, die eine ganz bestimmte Ordnung unter den Menschen als sittlich festlegt, die also keineswegs in das Belieben der einzelnen Person gestellt ist. Aber dies Unterstellen ist seine eigene freie Tat. Das Wesentliche ist das S i c h s e l b s t - b e s t i m m e n als Glied dieser allgemeinen Ordnung.

Dies tätige Sichselbstbestimmen ist das „Formale" des Sittengesetzes auf der subjektiven Seite. Der Begriff der Form in der Kritik der praktischen Vernunft ist damit als das Schöpferisch-Tätige der Person bestimmt und in diesem Schöpferisch-Tätigen das entscheidende Kennzeichen der Persönlichkeit gesehen.

Es ist Willkür, die subjektive Seite des Sittengesetzes als formal und die objektive als material zu bezeichnen, insbesondere wenn man bedenkt, daß Kant auf der objektiven Seite wiederum eine „formale" und eine „materiale" Seite unterscheidet. Wie weit ein Recht besteht, das Kantische System der Sittenlehre als „formal" zu bezeichnen, werden wir erkennen, wenn wir die objektive Seite des Sittengesetzes näher betrachten.

Die Idee der Menschheit legt eine bestimmte Ordnung unter den Menschen als sittlich fest, indem sie „die wechselseitigen Menschenpflichten" bestimmt[29]). Bei den wechselseitigen Menschenpflichten wurden die Pflichten gegen den homo noumenon von den Pflichten gegen den homo phaenomenon unterschieden. Die an die „Menschheit" gebundenen Pflichten nennt Kant „Achtungspflichten", die an den „Menschen" gebundenen Pflichten „Liebespflichten".[30]) Das bedeutet: „Alle moralischen Verhältnisse vernünftiger Wesen . . . lassen sich auf Liebe und Achtung zurückführen".[31])

Es scheint ein Widerspruch zu bestehen, daß sich einerseits alle moralischen Verhältnisse vernünftiger Wesen auf Liebe und Achtung zurückführen lassen, und daß andererseits das menschliche Verhalten nur dann als sittlich bezeichnet werden kann, wenn es

---

[29]) MST Beschluß; VI, 491.
[30]) MST; VI, 448 ff.
[31]) Ebenda VI, 488.

allein durch reine Achtung fürs Gesetz bestimmt wird, wobei beide Behauptungen als a priori in der Vernunft liegend bezeichnet werden. Auf Grund unserer Ausführungen können wir sagen, daß wir grundsätzlich zwei Begriffe von Achtung unterscheiden müssen: die Achtung fürs moralische Gesetz und die Achtung, die in den sittlichen Verhältnissen der Menschen untereinander stattfinden soll. Beide Begriffe von Achtung schließen sich nicht gegenseitig aus, stehen auch nicht beziehungslos nebeneinander, sondern weisen im Gegenteil aufeinander hin, weisen einen bestimmten Zusammenhang auf.

Die Achtung fürs moralische Gesetz, die alleinige Triebfeder sein soll, verlangt, daß das Verhalten zwischen den Menschen nicht allein durch Achtung, sondern ebensosehr durch Liebe geregelt werden soll. Nur „die moralischen Verhältnisse des Menschen gegen den Menschen",[32]) nur die „wechselseitigen Menschenpflichten"[33]) lassen sich auf Liebe und Achtung zurückführen, d. h. wir müssen die Achtung für die Menschheit von der Achtung dem Menschen gegenüber unterscheiden. Der Mensch beweist gerade seine reine Achtung fürs moralische Gesetz, wenn er sein Verhalten dem anderen Menschen gegenüber nicht nur durch „bloße" Achtung bestimmt sein läßt. Liebe richtet sich auf den „Menschen" (homo phaenomenon), Achtung auf die „Menschheit" (homo noumenon) in dem anderen.

Die Erfüllung der Achtungspflichten ist in Hinsicht auf den anderen Menschen bloße Schuldigkeit, denn hier stehen sich die Menschen als homines noumenoi gegenüber. Hier kann nur von Schuldigkeit die Rede sein. Die Erfüllung von Liebespflichten ist in Hinsicht auf den anderen Menschen nach Kant dagegen verdienstlich. Denn hier erscheint der andere bloß als Mensch, als homo phaenomenon, und die Menschheit würde bestehen können, wenn niemand zu der anderen Glückseligkeit beitrüge. Allein es ist dieses doch nur eine negative und nicht positive Übereinstimmung zur Menschheit als Zweck an sich selbst;[34]) d. h. die Erfüllung von Liebespflichten ist verdienstlich. Die Erfüllung der Liebespflichten ist verdienstlich aber nur dem anderen Menschen gegenüber, oder wie Kant sagt „respektiv gegen andere"[35]), nicht verdienstlich in Ansehung des

[32]) Ebenda VI, 491.
[33]) Ebenda VI, 491.
[34]) GMS 2. Abs.; IV, 430.
[35]) MST § 23; VI, 448.

Gesetzes, denn dem Gesetz gegenüber kann nur von Schuldigkeit die Rede sein.

Macht sich ein Mensch in der Erweisung einer Liebespflicht um den anderen verdient, dann verpflichtet er diesen sich gegenüber, nämlich zur Dankbarkeit. Dankbarkeit ist nach Kant die „Verehrung einer Person wegen einer uns erwiesenen Wohltat, d. h. Dankbarkeit ist Achtung gegen den Wohltäter.[36]) Bei der Erfüllung einer Liebespflicht steht also der Täter dem Empfänger in Liebe, der Empfänger dem Geber dagegen in Achtung gegenüber.[37])

Wir sehen in der Erfüllung der Liebespflichten ein „Verhältnis der Ungleichheit" zwischen den Menschen auftauchen. Wo bleibt in diesem Verhältnis die „Würde der Menschheit", der „Gleichheit der Pflichten zum Grunde gelegt werden" muß?[38]) Gleichheit ist eins der beiden zur Menschheit notwendig gehörenden und unveräußerlichen Rechte. Das oberste Prinzip aller Pflichtgesetze, die Idee der Menschheit scheint hier in einem wesentlichen Bestandteil verletzt zu sein und zwar — das ist das Entscheidende — durch das oberste Prinzip selbst, denn die Idee der Menschheit ergab sowohl Achtungspflichten als Liebespflichten, beide als wechselseitige Menschenpflichten, denen beiden nachgekommen werden muß, wenn die Verhältnisse unter den Menschen sittlich sein sollen. Auf der anderen Seite schafft aber die Erfüllung der Liebespflichten ein Verhältnis unter den Menschen, das der Würde der Menschheit „eigentlich" abträglich ist.

Dies ist eine notwendige Folge der Anlage von Kants System der Achtungs- und Liebespflichten. Kant erkennt diese Konsequenz an, ja, er betont sie ausdrücklich, indem er dem Verhältnis der Ungleichheit den stärksten Ausdruck verleiht, nämlich dieses Verhältnis räumlich charakterisiert: „In der Dankbarkeit aber steht der Verpflichtete um eine Stufe niedriger als sein Wohltäter".[39]) Kant erkennt nicht nur das Verhältnis der Ungleichheit zwischen den Menschen als eine Folgerung an, die sich notwendig aus seiner Bestimmung der Liebespflichten ergibt, sondern er sieht, daß hier ein Problem vorliegt; das Problem nämlich, daß wir durch die

---

[36]) Ebenda § 31 VI, 454.
[37]) Ebenda VI, 454, 455.
[38]) Ebenda § 35; VI, 458.
[39]) Ebenda VI, 458.

Idee der Menschheit zu Pflichten verbunden werden, die eigentlich gegen die Würde dieser Idee verstoßen. Er sucht dies Problem mit den Mitteln seiner Ethik zu lösen.

Was ist der tiefere Grund für das Verhältnis der Ungleichheit unter den Menschen, das sich durch die Erfüllung einer Liebespflicht ergibt? Der Grund ist in der Tatsache zu suchen, daß in der Liebespflicht das Wohl des Verpflichteten von dem Wohltäter abhängig gemacht wird. Dieses Abhängigsein, das Empfangen-, das Passiv-hinnehmen-müssen, ist das, was den Empfänger letzten Endes um eine Stufe unter den Wohltäter hinunterdrückt, der sich nicht passiv, sondern handelnd, tätig verhält. Das der Menschheit allein würdige Verhalten ist aber das aktive. Nur tätig ist der Mensch würdig, Person zu heißen. Verhält sich der Mensch passiv, dann hat er nur mehr den Wert einer Sache. Das bedeutet in der Erfüllung einer Liebespflicht stehen sich in Wohltäter und Empfänger Person und Sache gegenüber. Der Täter der Liebespflicht ist der homo noumenon, d. h. der Mensch als Person, der Empfänger der Liebespflicht ist der homo phaenomenon, d. h. der Mensch als Sache. Hinter dem Verhältnis Liebe und Achtung zwischen Wohltäter und Empfänger taucht also die Entgegensetzung auf, die durch die ganze Kantische Ethik hindurchgeht und die immer wieder aufweisbar ist, die Entgegensetzung von Person und Sache. Es ist nun nicht mehr verwunderlich, wie Kant innerhalb seines Systems zu der Behauptung kommt, daß in der Dankbarkeit der Verpflichtete um eine Stufe niederiger als der Verpflichtende steht.

Da es sich in der Erfüllung der Liebespflichten nicht um schuldige, sondern um verdienstliche Leistungen handelt, ist der Empfänger abhängig von der Großmut des Wohltäters.[40]) Großmütig läßt sich der Wohltäter zu dem Objekt seiner Liebespflicht herab, um dafür die aufschauende Dankbarkeit des Empfängers zu ernten. Durch Großmut und Dankbarkeit wird das Verhältnis zwischen Wohltäter und Empfänger ebenso gekennzeichnet wie durch Liebe und Achtung.

Wesentlich für dies Verhältnis der Ungleichheit der beiden Partner einer Liebespflicht ist, das Um-eine-Stufe-niedriger-stehen des Verpflichteten gegenüber dem Verpflichtenden, das seinen Grund

---

[40]) Ebenda § 23; VI, 448.

in dem Gegenübertreten von Person und Sache hat, welches wiederum nur ein Ausdruck dafür ist, daß sich der Wohltäter aktiv, der Empfänger aber passiv verhält. Das Verhältnis der Ungleichheit ist für die Erfüllung der Liebespflicht entscheidend, entscheidend für das Verhältnis von Liebe und Achtung ebenso wie für das Verhältnis von Großmut und Dankbarkeit.

Das ist etwas, „welches der echten Selbstschätzung (auf die Würde der Menschheit in seiner eigenen Person stolz zu sein) zuwider ist".[41]) Der andere sieht hierin einen Mangel der Achtung.[42]) Daher fragt sich Kant: „Würde es mit dem Wohl der Welt überhaupt nicht besser stehen, wenn alle Moralität der Menschen nur auf Rechtspflichten, doch mit der größten Gewissenhaftigkeit eingeschränkt, das Wohlwollen aber unter die Adiaphora gezählt würde?"[43]) Dennoch — so betont Kant ausdrücklich — ist es eine „mißverstandene Pflicht gegen sich selbst, die Wohltätigkeit anderer, weil sie uns Verbindlichkeit gegen sie auferlegt, nicht zu bedürfen und aufzufordern, sondern lieber die Beschwerden des Lebens selbst zu ertragen, als andere damit zu belästigen, mithin dadurch bei ihnen in Schulden (Verpflichtung) zu kommen".[44]) „Mißverstandene Pflicht gegen sich selbst" ist ein solches Verhalten, weil *nach der Idee der Menschheit*, als der obersten Bedingung *aller* Pflichtgesetze der Mensch für den andern Menschen als „Mensch" (homo phaenomenon) d. h. aber als Gegenstand der Liebespflicht besteht. Das bedeutet, daß der Mensch sich der Wohltätigkeit anderer *aus Achtung fürs moralische Gesetz* nicht entziehen darf.[45])

---

[41]) Ebenda § 36; VI, 459.

[42]) Ebenda § 46; VI, 470.

[43]) Ebenda § 35; VI, 458. Vgl. auch: „Würde es nicht noch besser stehen wenn alles blos aufs Pünktlichste Recht und gar nicht auf Gütigkeit gestellt würde?" (Reicke E 37 2. Heft. S. 141). Die Antwort Kants, „daß es dann an einer großen moralischen Zierde der Welt, nämlich der Menschenliebe, fehlen würde", weist allerdings die Liebespflicht nicht „als in der Vernunft liegend" nach.

[44]) MST § 36; VI, 459.

[45]) „Es fällt nicht von selbst in die Augen: daß ein solches Gesetz überhaupt in der Vernunft liege; vielmehr scheint die Maxime: ein jeder für sich, Gott für uns alle, die natürlichste zu sein" (ebenda § 29; VI, 452). Wir haben gesehen, wie Kant versucht, dieses Gesetz dennoch, „als in der Vernunft liegend" nachzuweisen (vgl. dazu Anm. 43).

Das Verhältnis der Ungleichheit, das durch die Erfüllung der Liebespflichten unter die Menschen kommt, und das eine notwendige Folge der Idee der Menschheit als oberstes Prinzip aller Pflichtgesetze ist, beunruhigt Kant sehr. Immer wieder legt er sich die Frage vor, ob es mit dem Wohl der Welt nicht besser stünde, wenn alles auf bloß pünktlichstes Recht und garnicht auf Gütigkeit gestellt würde. Sein Hinweis darauf, „daß es dann an einer großen moralischen Zierde der Welt fehlen würde", überzeugt nicht und befriedigt ihn selbst auch nicht. Wie sehr ihm das Verhältnis der Ungleichheit in der Erfüllung der Liebespflicht als Problem für sein ethisches System beschäftigt, zeigt sein Verständnis für die Undankbarkeit, das gleichsam eine Entschuldigung dieses „Lasters" bedeutet: „Sollte das nicht die Ursache so mancher Undankbarkeit sein, nämlich der Stolz, einen über sich zu sehen; der Widerwille, sich nicht in völlige Gleichheit was die Pflichtverhältnisse betrifft, mit ihm setzen zu können?"[46])

Kant versucht das Verhältnis der Ungleichheit irgendwie wieder aufzuheben und damit die Person des Empfängers einer Liebespflicht wieder herzustellen.[47]) Dazu muß „völlige Gleichheit" — was die Pflichtverhältnisse betrifft — zwischen Wohltäter und Empfänger hergestellt werden. Freiheit und Gleichheit sind die zur Menschheit notwendig gehörenden und unveräußerlichen Rechte. Beide Rechte sind auf Seiten des Empfängers einer Wohltat verschwunden, denn dieser steht der Person des Wohltäters nur als Sache gegenüber. Das Sich-selbst-bestimmen macht die Würde des Menschen aus. Kant definiert daher die Dankbarkeit nicht als ein passives Gefühl, sondern als Achtung; d. h. Dankbarkeit ist ein „selbstgewirktes" Gefühl, welches auf der Freiheit und damit auf der Tätigkeit der Person beruht. Kant nennt die so definierte Dankbarkeit aus diesem Grunde auch „tätige" Dankbarkeit und grenzt diese ausdrücklich gegen die „bloß affektionelle" Dankbarkeit ab, die ein bloß passives Gefühl darstellt.[48])

Damit erweist sich auch der Empfänger einer Wohltat beim Empfang dieser Wohltat als tätig und stellt damit seine Person wieder

[46]) Ebenda, § 35; VI, 458.

[47]) Der Ausdruck „wiederherstellen" tritt in den Untersuchungen über die Liebespflicht bei Kant nicht auf, aber in den Ausführungen über die Ehe. Vgl. hierzu auch ebenda § 36; VI, 459 „dieses Verhältnis der Ungleichheit unsichtbar zu machen".

[48]) Ebenda § 31 u. 35; VI, 454. 455 u. 458.

her.[49]) Es steht nunmehr auch im Verhältnis der Liebespflicht die Person der Person gegenüber. Freiheit und Gleichheit, die zur Menschheit notwendig gehörenden und unveräußerlichen Rechte sind wiederhergestellt, die Würde der Menschheit ist gerettet.

Aber die völlige Gleichheit wird auch auf diese Weise nicht wiederhergestellt, denn der Mensch kann durch keine Dankbarkeit, durch keine Vergeltung einer empfangenen Wohltat über dieselbe „quittieren", weil der Empfänger den „Vorzug des Verdienstes", den der Geber hat, nämlich der Erste im Wohlwollen gewesen zu sein, diesen ihm nie abgewinnen kann;[50]) d. h. auch durch die Dankbarkeit, als tätiges Gefühl, als Achtung definiert, wird eine völlige Gleichheit nicht hergestellt. Dieses hat seinen eigentlichen Grund darin, daß der Täter ursprünglich tätig ist, sich direkt sittlich verhält und in der Erweisung einer Liebespflicht seine Person überhaupt nicht aufgibt. Sein Personsein wird von vornherein nicht in Frage gestellt, wird zu keinem Problem, weil sein Verhalten Tätigkeit ist. Der Empfänger einer Liebespflicht dagegen ist nicht ursprünglich tätig, verhält sich nicht direkt sittlich und gibt beim Empfang einer Liebespflicht zunächst seine Person auf. Sein Personsein wird zu einem Problem, weil sein Verhalten Leiden ist. Erst veranlaßt durch den Empfang einer Wohltat wird der Empfänger tätig, und erst über den Umweg über die Sache muß er seine Person „wiederherstellen".

Kants Bemühungen um die Wiederherstellung der Person in den Verhältnissen, die durch die Erfüllung einer Liebespflicht zwischen den Menschen eintreten, zeigen, daß er ein wichtiges Problem sieht; daß er nämlich in den menschlichen Verhältnissen untereinander neben der Besitz-Beziehung Person und Sache und der Verkehrs-Beziehung Person und Person eine dritte Art von Be-

---

[49]) Vgl. dazu ebenda § 23; VI, 448. 449: „So werden wir gegen einen Armen wohltätig zu sein uns für verpflichtet erkennen; aber weil diese Gunst doch auch Abhängigkeit seines Wohls von meiner Großmut enthält, die doch den anderen erniedrigt, so ist es Pflicht, dem Empfänger durch ein Betragen, welche diese Wohltätigkeit entweder als bloße Schuldigkeit oder geringen Liebesdienst vorstellt, die Demütigung zu ersparen und ihm seine Achtung für sich selbst zu erhalten". Hier sieht es so aus, als ob der Täter die Persönlichkeit des Empfängers wiederherstellte. Das ist unmöglich, denn was der Mensch im moralischen Sinne ist, dazu muß er sich selbst machen oder gemacht haben.

[50]) Ebenda § 32; VI, 455.

ziehung kennt, die ein Besitzverhältnis zwischen Personen ausdrückt, eine Beziehung, die sozusagen das Besitzen einer Person „gleich einer Sache" darstellt, in der die Achtung vor der Person gewahrt bleiben muß. Diese dritte Art von Beziehung unter den Menschen ist für unser Thema wesentlich. Und daß Kant diese gesehen, und wie er sie mit den Mitteln seiner Ethik erfaßt hat, ist für unsere Untersuchungen über die Ehe entscheidend.

Die Liebespflichten sind der Ausdruck für solche Beziehungen zwischen den Menschen, die eine — wie es Kant ausdrückt — „auf dingliche Art persönlichen Rechts" darstellen. Dies Recht ist kein Recht einer Sache, auch nicht ein bloßes Recht gegen eine Person, sondern ein Besitz derselben, „ein über alle Sachen — und persönliche hinausliegendes Recht"[51]).

Die Ordnung, die dieses Recht unter den Menschen schafft, vermag Kant nur mit den Mitteln seiner starren Entgegensetzung von Person und Sache darzustellen.[52]) Das hat zur Folge, daß eine solche Beziehung, wie sie sich durch die Erfüllung einer Liebespflicht unter den Menschen ergibt, nicht direkt, nicht ursprünglich sittlich ist, sondern erst durch einen Akt der Rechtfertigung, durch den Akt der Wiederherstellung der Person auf dem Umweg über die Sache, erst ihre sittliche Rechtfertigung erlangt.

Das bedeutet, daß alle Verhältnisse unter den Menschen, die Kant auf das „auf dingliche Art persönliche Recht" zurückführt, keinen eigenen sittlichen Wert haben; nicht sittlich gefordert, sondern nur sittlich erlaubt sind, oder wie Kant sich ausdrückt, nur eine „Gunst" sind, die auf einem „natürlichen Erlaubnisgesetz" beruhen, das die Vernunft der Natur „einräumt".[53]) Alle natürlichen Gemeinschaften unter den Menschen sind also in sittlicher Beziehung lediglich als eine Gunst eines Erlaubnisgesetzes anzusehen. Das bedeutet: eine Pflicht zur Ehe, zur Familie gibt es nicht. Weder Ehe noch Familie sind sittlich gefordert, sind nicht Gegenstand eines kategorischen, sondern nur hypothetischen Imperatives:[54]) *wenn*

---

[51]) MSR § 22; VI, 276.

[52]) „Dieses Recht ist das des Besitzes eines äußeren Gegenstandes *als einer Sache* und des Gebrauchs derselben *als einer Person*" (von Kant gesperrt) ebenda VI, 276.

[53]) Ebenda VI, 276.

[54]) Vgl. MSR § 24; VI, 278 „. . . *wenn* Mann und Weib einander . . . wechselseitig genießen wollen, *so* müssen sie sich notwendig verehelichen".

der Mensch in natürlichen Gemeinschaften lebt oder leben will, dann ist dies nur auf dem Wege der Erniedrigung der Person zur Sache und durch den Akt der Wiederherstellung der Person sittlich möglich. Die beteiligten Personen haben ihre Sittlichkeit nicht als Glieder dieser Gemeinschaften, dem Menschen kommt Sittlichkeit nur als Einzelperson zu, und der Mensch bewahrt nicht einmal seine Persönlichkeit in den natürlichen Gemeinschaften, sondern er muß sie erst durch seine eigene freie Tat wiederherstellen, d. h. der Mensch ist Persönlichkeit trotz der natürlichen Gemeinschaften, trotz Ehe, Familie, Volk.

Kant leugnet diese natürlichen Gemeinschaften nicht, er sieht in ihnen auch nicht den „Grund" zur Unsittlichkeit — denn die Natur ist bei ihm nicht ethische Kategorie — er predigt nicht Ehelosigkeit als sittliches Ideal, aber er kennt auch keine Pflicht zur Ehe. Alle natürlichen Gemeinschaften stellen in seinem System keinen eigenen sittlichen Wert dar. Der Grund für diese Auffassung ist, daß sich der Mensch durch die Bindungen, denen er in solchen Gemeinschaften unterworfen ist, nach Kant leidend verhält, welches mit dem Schöpferisch-Tätigen der Person, d. h. mit der Sittlichkeit der Persönlichkeit nicht direkt, sondern nur auf dem Umweg Person-Sache-Person zu vereinigen ist.

Wie stark sich Kant mit dem Problem der Beziehungen zwischen den Menschen auseinandersetzt, die eine auf dingliche Art persönliches Recht darstellen, zeigt am deutlichsten die natürlichste und engste Gemeinschaft unter Menschen, die Verbindung von Mann und Weib. Die Auseinandersetzung über keinen anderen Gegenstand ist so aufschlußreich für die Stellung und die Lösung dieses Problems wie seine Darstellung der Ehe und — wie wir vorweg sagen können — seine „Rechtfertigung" der Ehe. Kein anderes Thema ist so geeignet, die Punkte aufzuzeigen, an denen ein System „nicht stimmt", wo an einem System etwas nicht in Ordnung ist, wie das Thema: Mann und Weib.

Daß eine geschlechtliche Verbindung zwischen Mann und Weib wenn überhaupt, dann nur in der Ehe sittlich gerechtfertigt ist, ist für Kant so selbstverständlich, daß er dieses „nach den Rechtsgesetzen der reinen Vernunft" als notwendig bezeichnet.[55])

[55]) MSR 1. T. 2. H. § 24; VI, 278. Der Beweis, der von Kant hierfür erbracht wird, macht jedoch nicht einsichtig, warum nur die Ehe eine geschlechtliche Gemeinschaft sittlich rechtfertigt. Denn, wie wir sehen werden, geschieht

Daß Kant nur in der Rechtslehre von der Ehe gehandelt hat, ist genügend oft bemängelt worden. Bekannt ist Fichtes Kritik. Aber so dürftig Kants Auffassung von der Ehe sein mag, und wie sehr er in der Charakterisierung des weiblichen Wesens ein Kind der Aufklärung geblieben ist, so finden wir doch in seinen Ausführungen über die Ehe ein bedeutsames Moment, das auf alle seine Nachfolger bestimmend eingewirkt hat und ihm trotz seiner so nüchternen Darstellung der Ehe bleibende Bedeutung für die philosophische Entwicklung auch in dieser Hinsicht sichert.

Es ist wahr, Kants Definition der Ehe[56]) zeigt keine hohe Meinung von dieser, und die Art, wie er etwa die Koketterie glaubt rechtfertigen zu können, zeigt keine hohe Meinung von der Frau.[57]) Aber doch weist schon seine Definition der Ehe über das niedrige Niveau, das sich etwa in der Rechtfertigung der Koketterie kundtut, hinaus.

Die Ehe ist die Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts. Die Frau ist somit als Person anerkannt. Das bedeutet, sie ist Persönlichkeit, die als Zweck an sich existiert, d. h. sie wird nicht mehr — wie etwa in der Zeit der Aufklärung — nach dem Wert eingeschätzt, den sie für den Mann hat. Damit steht die Frau als Persönlichkeit gleichberechtigt und gleichwertig neben dem Mann als Persönlichkeit.

Das Verhältnis der Verehelichten ist „ein Verhältnis der Gleichheit des Besitzes der Personen, die einander wechselseitig besitzen".[58]) Wie kann eine Person eine andere Person in der Ehe „besitzen"? Auf die einzige Weise, die auf Grund des auf dingliche Art persönlichen Rechts gegeben ist. Wie wir gesehen haben, heißt das: auf dem Umweg über die Sache durch den Akt der „Wieder-

die „Wiederherstellung" der Person durch das Sich-selbst-bestimmen der Beteiligten. Warum das nur in dem ehelichen Verhältnis möglich ist, wird nicht nachgewiesen.

[56]) „Die Ehe, d. i. die Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften" (ebenda VI, 277).

[57]) „Diese Neigung, ob sie zwar unter dem Namen der Koketterie in übelem Ruf steht, ist doch nicht ohne einen wirklichen Grund der Rechtfertigung. Denn eine junge Frau ist doch immer in Gefahr, Witwe zu werden, und das macht, daß sie ihre Reize über alle den Glücksumständen nach ehefähigen Männer ausbreitet: damit, wenn jener Fall sich ereignete, es ihr nicht an Bewerbern fehlen möge" (Anthr, 2. T. § 103; VII, 305).

[58]) MSR 1. T. 2. H. § 26; VI, 278.

herstellung".[59]) Wir wollen an dem Beispiel der Ehe die besondere Weise der Wiederherstellung der Persönlichkeit an Hand von Kants Ausführungen verfolgen.

Ist die Ehe als ein Beispiel für eine auf dingliche Art persönliches Recht bestimmt, dann muß der Mensch in der Ehe zur Sache werden. Dieses widerstreitet dem Recht der Menschheit in seiner Person. Entweder muß Kant auf Grund dieses Ergebnisses die Ehe als unsittlich ablehnen, — das tut er nicht — oder er muß einen Weg suchen, um trotz der Ehe die Sittlichkeit in der Ehe für beide Ehepartner zu retten. Dies geschieht — und muß geschehen, wenn Kants Begriff der Ehe einen systematischen Ort in seinem System haben soll[60]) — gemäß der Idee der Menschheit als „obersten Prinzips aller Pflichtgesetze" und zwar auf die gleiche Weise wie in dem allgemeinen Fall eines auf dingliche Art persönlichen Rechts, nämlich mit Hilfe der Begriffe Freiheit und Gleichheit. Denn die „zur Menschheit notwendig gehörenden und unveräußerlichen Rechte" sind Freiheit und Gleichheit. Wenn also die Persönlichkeit in der Ehe trotz des wechselseitigen Besitzens erhalten bleiben bezw. wiederhergestellt werden soll, dann ist dies nur möglich dadurch, daß beide Ehepartner in g l e i c h e r Weise ihre Freiheit beweisen, d. h. letzten Endes sich als tätig erweisen. Das Entscheidende in der Rechtfertigung der Ehe ist: in der Ehe wird der Ehepartner nicht durch den anderen oder durch die Ehe zur Sache gemacht, sondern „in diesem Akt macht sich ein Mensch selbst zu Sache".[61]) In diesem Sich-selbst-zur-Sache-machen verhält sich der Mensch tätig und erweist sich damit als frei. Das genügt aber noch nicht, um den wechselseitigen Besitz in der Ehe als vereinbar mit der Persönlichkeit der beiden Ehepartner zu rechtfertigen. Denn auch das Sich-selbst-zur-Sache-machen widerstreitet dem Rechte der Menschheit an seiner eignen Person.[62]) Wie ist es möglich dennoch die Persönlichkeit zu retten? „Nur unter der einzigen Bedingung ist dieses möglich, daß, indem

[59]) In den Ausführungen über das Eherecht fällt der Ausdruck: „Wiederherstellen" (ebenda § 25; VI, 278).

[60]) Und Kant gibt der Ehe einen solchen Ort im System, denn er sagt: „Der Ehevertrag ist kein beliebiger, sondern durchs Gesetz der Menschheit notwendiger Vertrag . . . und dieser ist nach Rechtsgesetzen der reinen Vernunft notwendig."

[61]) Ebenda VI, 278.

[62]) Ebenda VI, 278.

die eine Person von der anderen gleich als Sache[63]) erworben wird, diese gegenseitig wiederum jene erwerbe; denn so gewinnt sie wiederum sich selbst und stellt ihre Persönlichkeit wieder her."[64]) Die „einzige Bedingung", die zu der Selbstbestimmung hinzukommen muß, um die Persönlichkeit wiederherzustellen, ist das Moment der Gleichheit.[65]) Auch für die Ehe — als einer besonderen Art einer natürlichen Gemeinschaft — sind Freiheit und Gleichheit die Mittel der „Wiederherstellung" der Persönlichkeit; sind Freiheit und Gleichheit sowohl konstituierende Bestimmungsstücke der Persönlichkeit der beiden Ehepartner als auch die Bedingungen, unter denen die Gemeinschaft dieser beiden eine sittliche ist.

Es zeigt sich in dem Fall der Ehe besonders deutlich, daß Kant den natürlichen Gemeinschaften als solchen keinen eigenen selbständigen sittlichen Wert zuerkennt. Sittlichkeit kommt nur den beiden Ehepartnern, und auch ihnen nicht als Ehepartnern, sondern allein jedem einzelnen zu, jedem einzelnen, der für sich über den Umweg der Erniedrigung seiner Person zur Sache seine Persönlichkeit wiederherstellt. Wiederherstellt! Denn die Sittlichkeit ist durch die Vereinigung, die in der Ehe stattfindet, erst einmal verloren gegangen! Die Sittlichkeit der beiden Personen, die in einer Ehe vereinigt sind, besteht nicht in der Ehe. Es ist also nicht Pflicht sich zu verehelichen. Wenn Mann und Weib sich verbinden wollen, dann ist dies nur in der Ehe sittlich gerechtfertigt. Die Ehe ist ein „Erlaubnisgesetz", daß das Recht der Menschheit zuläßt; eine „Gunst", die das Sittengesetz der Natur einräumt. Die Ehe ist — wie alle natürlichen Gemeinschaften — sittlich „zufällig". Die Sittlichkeit der beiden Ehepartner bleibt auch nicht in der Ehe erhalten, sondern diese besteht trotz der Ehe, und zwar trotz der Ehe erst durch einen Akt der Wiederherstellung, den jede Person für sich ausführt. Auf diese Weise ist jenes Verhältnis des auf dingliche Art persönlichen Rechts in

[63]) Von Kant gesperrt!

[64]) Hier taucht der Ausdruck „Wiederherstellen" das erste Mal auf.

[65]) Man beachte, wie stark Kant auch bei Gelegenheit seiner Ehe-Darstellung dies Moment betont, z. B. „aus denselben Gründen ist das Verhältnis der Verehelichten ein Verhältnis der Gleichheit (von Kant gesperrt) des Besitzes, sowohl der Personen . . ."; oder auch „ob es auch der Gleichheit der Verehelichten als solcher widerstreite . . .", oder „so kann dieses nicht als der natürlichen Gleichheit eines Menschenpaares widerstreitend angesehen werden . . ." (MSR § 26; VI, 278, 279).

der Ehe möglich. Und wir verstehen in dem besonderen Beispiel der Ehe den Sinn der Definition: „Dieses Recht ist das des Besitzes eines äußeren Gegenstandes als einer Sache und des Gebrauchs derselben als einer Person."

In dem Begriff der „Wiederherstellung" liegt das Unbefriedigende, ja das Empörende von Kants Lösung des Problems: wie kann ein Mensch einen anderen Menschen besitzen? Aber dieser Begriff zeigt auch das Problem auf und das ist die wichtigere, die viel entscheidendere Erkenntnis Kants. Daß seine Erkenntnis des Problems keine lebensnahen Folgerungen für seine Auffassung von der natürlichen Gemeinschaft zeitigt, liegt darin, daß er alles in das enge und starre Schema von Person und Sache zwängt. Für Kant beschränkt sich dies Besitzen auf den Körper. Es steht bei ihm ein seelenloser Körper einer geistigen Persönlichkeit gegenüber. Einen beseelten Leib gibt es nicht. Es gibt nur Körper, und Körper ist Sache.

Aus diesem Grund kann Kant auch der Tatsache nicht gerecht werden, daß sich in der Ehe nicht zwei Personen schlechthin, sondern ein Mann und ein Weib miteinander verbinden. Denn Person steht für Kant nicht nur jenseits der Ehe; sie steht auch jenseits des geschlechtlichen Unterschiedes der Menschen. Beide Aussagen sind nicht gleichbedeutend miteinander. Denn die Person der Frau könnte spezifisch anders bestimmt sein als die des Mannes, und trotzdem könnte die Untersuchung so angelegt werden, daß die Sittlichkeit der Ehepartner nur trotz der Ehe Bestand hat, wenn man nämlich die ideale Verbindung der Geschlechter in dem Verhältnis von Bruder und Schwester sieht. Für Kant steht Person jedoch jenseits des Geschlechtsunterschiedes. Dieser gehört der Welt der empirischen Erscheinungen, d. h. der Welt der Sachen an. Kant spricht zwar in seiner Ehedefinition von Personen verschiedenen Geschlechts, aber das „verschieden" bezieht sich auf die empirische, nicht auf die intelligible Erscheinungsweise des Menschen, die das Wesen der Persönlichkeit ausmacht.

Der natürliche Unterschied zwischen den Geschlechtern ist nie geleugnet worden. Aber es kommt darauf an, welche Meinung darüber besteht, wie sich dieser von der Natur getroffene Unterschied hinsichtlich der Auffassung von der sittlichen Persönlichkeit der beiden Geschlechter auswirkt. Geht man davon aus, daß der

Unterschied von Mann und Frau jenseits des Reiches der Sittlichkeit steht und gesteht man zu gleicher Zeit der Frau das Personsein zu, dann sind Mann und Frau nicht spezifisch unterschiedene Persönlichkeiten, sie haben beide dieselbe geschlechtslose Vernunft in einem geschlechtlich verschiedenen Körper. Diese Auffassung läßt zwei Möglichkeiten der Bewertung des Geschlechtscharakters zu.

Entweder ist das Reich der Sittlichkeit dem Reiche der Natur absolut transzendent, d. h. für die geschlechtslose Vernunft ist es gleichgültig, sittlich gleichgültig, ob und daß sie in einem geschlechtlich bestimmten Körper wohnt; der geschlechtlich bestimmte Körper ist kein Grund für die Unsittlichkeit und auch kein Hindernis für die Sittlichkeit der geschlechtslosen Person. Die körperliche Geschlechtlichkeit muß nicht in Rücksicht auf die Sittlichkeit der Person überwunden werden. Die Geschlechtlichkeit ist in dieser Auffassung keine im sittlichen Interesse zu überwindende Schranke. Die andere Auffassung sieht in der geschlechtlichen Bestimmtheit dagegen eine solche um der wahren Menschheit, um der Sittlichkeit willen zu überwindende Schranke, ja, in der geschlechtlichen Bestimmtheit als solcher wird das Hindernis für die vollkommene Sittlichkeit gesehen.

Kant ist der ersten Meinung. Für ihn ist die Natur keine ethische Kategorie und damit alles durch die Natur Gegebene nicht unsittlich, auch nicht Grund zur Unsittlichkeit. Wenn Humboldt oder, wie wir sehen werden, Fichte auf dem Standpunkt stehen, daß der Mensch nur dann zur vollkommenen Sittlichkeit aufsteigen kann, wenn er seine Geschlechtlichkeit vergißt, so sehen wir von dieser Meinung bei Kant nichts.

Wir können zusammenfassend sagen: Mann und Frau sind für Kant als sittliche Persönlichkeiten lediglich „Beispiele fürs Gesetz". Als „Beispiel fürs Gesetz" ist die weibliche Persönlichkeit von der männlichen Persönlichkeit nicht unterschieden. Sein Persönlichkeitsideal bleibt jenseits der Unterscheidung von Mann und Frau. Seine Ehedefinition ist überaus unbefriedigend. Seine Ausführungen über die Ehe stellen aber ein wesentliches Problem heraus, das Fichte beschäftigen wird, das Problem: wie ist das Persönlichkeitsideal, das auf Freiheit gegründet ist, mit der Abhängigkeit, in die sich der Mann von der Frau und die Frau von dem Mann in der geschlechtlichen Vereinigung begibt, zu vereinigen? Kant löst dieses Problem mit den Mitteln seiner Ethik.

Daß diese Lösung unbefriedigend ist, haben wir gesehen. Wichtiger ist, daß Kant auf das Problem hingewiesen hat und entscheidend für seine Nachfolger ist, daß sich bereits für die Kantische Lösung die Möglichkeit der „Wiederherstellung" der Persönlichkeit auf Freiheit als Aktivität, als Tätigkeit gründet.

Die natürlichen Gemeinschaften haben nur in der rechtlichen Sphäre Heimatrecht. Die Einheit des Volkes[66]) beruht für Kant, ebenso wie Ehe und Familie, auf Verträgen. Ehe, Familie, Volk sind sittlich „zufällig", während die allein sittlich notwendige Bindung zwischen den Menschen den Menschen lediglich als „Beispiel fürs Gesetz" betrifft. Die Ordnung zwischen den Menschen bestimmen Freiheit und Gleichheit ebenso wie Freiheit und Gleichheit das Wesen der Persönlichkeit bestimmen. Und der Mensch beweist sich als Persönlichkeit, indem er sich selbst als dieser Ordnung unterworfen bestimmt. Das ist die „eigene und dennoch allgemeine Gesetzgebung", die jene „systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze" herstellt, die Kant „das Reich der Zwecke" nennt, und dem jedes vernünftige Wesen als Glied zugehört, „wenn es darin zwar allgemein gesetzgebend aber auch diesem selbst unterworfen ist".[67]) Wir haben diesen Tatbestand an dem Beispiel der Ehe aufgezeigt und dabei in einem besonderen Fall gesehen, daß und in welcher Weise eine bestimmte Auffassung vom Wesen des Menschen mit einer ganz bestimmten Auffassung vom Wesen der Gemeinschaft verbunden ist.

Ehe, Familie, Volk sind in Kants Ethik nichts anderes als „Privatzwecke"[68]), von denen „abstrahiert" werden muß, wenn von Sittlichkeit die Rede sein soll. Das bedeutet: durch die Idee der Menschheit als oberster Bedingung aller Pflichtgesetze wird der Mensch als Persönlichkeit aus allen menschlichen Bindungen durch Geschlecht, Ehe, Familie, Volk isoliert. Es ist typisch, daß der kategorische Imperativ zwar verbietet, den anderen Menschen bloß als Mittel zu brauchen, er aber nicht verlangt, daß der Mensch sich selbst als Mittel für etwas aufopfert,

[66]) Reicke in J 18 2. Heft. S. 352: „Der allgemeine Wille des Volkes ist nicht der Wille aller über einen gegebenen Fall sondern derjenige der diese verschiedenen Willen bloß verknüpft d. i. der gemeinschaftliche Wille der für alle beschließt also die bloße Idee der bürgerlichen Einheit".

[67]) GMS 2. Abs.; IV, 433.

[68]) Ebenda.

wie denn überhaupt für alle aufopfernde und entsagende Hingabe eines Menschen für einen anderen, für Familie, für Volk kein Raum in seiner Ethik ist. Ja, nicht einmal die Aufopferung für die Menschheit ist eigentlich in seinem System heimisch, denn ihm geht es nicht um das Ganze der Menschheit, sondern um den allgemeinen Begriff der Menschheit. So ist z. B. der Zweck des Staates nicht das Volkswohlergehen sondern einzig und allein das „Recht des Menschen", „die physischen Folgen mögen sein, welche sie wollen".[69]) Wie die Sittlichkeit der beiden Menschen, die eine Ehe eingehen, *trotz* der Ehe bestehen bleibt bezw. wiederhergestellt werden muß, so muß das „Recht der Menschheit" *trotz* und *gegen* das Volkswohlergehen gesichert werden.

In dem vorgetragenen Sinn sind wir berechtigt, das Kantische System der Sittenlehre, sofern es die objektive Seite betrifft, als „formal" zu bezeichnen und können zugleich feststellen, daß — in Hinsicht auf diese Seite — der Begriff der Persönlichkeit allgemein, abstrakt, lebensfern ist.

Auf der subjektiven Seite dagegen hat das „Formale" einen ganz anderen Sinn. Das „Reine" der Kritik ist das Schöpferisch-Tätige der Person. Der Wille macht den Anfang[70]), und im Willen liegt der Grund für das Gute ebenso wie für das Böse. Der „Formalismus" des Kantischen Sittengesetzes nach der subjektiven Seite hin betrachtet, bedeutet die Anerkennung der Selbstverantwortlichkeit der Person. Er ist die Ablehnung aller heteronomen Bestimmungsgründe im Guten wie im Bösen. Der Grund zur Schuld ist nicht die „verderbte Natur", sondern liegt in dem bösen Willen, der „unsere eigene Tat" ist[71]),

---

[69]) „Die politische Maximen müssen nicht von der aus ihrer Befolgung zu erwartenden Wohlfahrt und Glückseligkeit eines jeden Staats, als nicht vom Zweck, den sich ein jeder Derselben zum Gegenstande macht, (vom Wollen) als dem obersten (aber empirischen) Prinzip der Staatsweisheit, sondern von dem reinen Begriff der Rechts-Pflicht (vom Sollen, dessen Prinzip a priori durch reine Vernunft gegeben ist) ausgehen, die physischen Folgen daraus mögen auch sein, welche sie wollen" (Z.ew.Fried.; VIII, 379).

[70]) Der Sinn des moralischen Sittengesetzes ist, daß „die Begriffe des Guten und Bösen, als *Folgen* der Willensbestimmung a priori . . . eine Kausalität der reinen Vernunft *voraussetzen*" (KpV; V, 65), d. h. „Das Gesetz der Kausalität aus Freiheit d. i. irgend ein reiner praktischer Grundsatz macht hier unvermeidlich den Anfang und bestimmt die Gegenstände, worauf er allein bezogen werden kann" (ebenda Einl.; V, 16).

[71]) Rel. i. St. II; VI, 31.

die sich der Mensch als „eine Wirkung seiner freien Willkür“[72]), ebenso zurechnet wie den guten Willen, der der Grund zur Tugend ist. Und obgleich uns unerforschlich bleibt, „warum in uns das Böse gerade die oberste Maxime verderbt habe“, ist das sittliche Leben nicht Resignation, nicht kontemplatives Sein, sondern tätiger Kampf. Aufgabe des Menschen ist nicht sich passiv dem Leben zu überlassen, sondern vielmehr „tätig, im Kampf mit den Hindernissen . . . sich der Menschheit würdig zu machen“. So sieht der „Formalismus“ des Systems von Kants Sittenlehre nach der subjektiven Seite hin betrachtet aus. Hier erscheint ein Begriff von Persönlichkeit, der zwar in der einen Beziehung „abstrakt“, nämlich „losgelöst“ ist von allen natürlichen Gemeinschaften wie Ehe, Familie, Volk, der aber die Konkretheit der schöpferischen Tätigkeit der Persönlichkeit umfaßt, der Persönlichkeit, die immer und überall verantwortlich ist und sich verantwortlich weiß. Diese Bestimmung von Persönlichkeit wird dauernder Besitz ethischen Denkens bleiben müssen, wenn es lebensnahe sein will, während der „Formalismus“ auf der objektiven Seite die Zeichen der Lebensferne an sich trägt und damit zeitbedingt und in seiner Bedeutung zeitgebunden ist.

Schiller: Anmut und Würde

Schiller versucht die abstrakte, d. h. von der „Natur“ losgelöste Idee der Persönlichkeit mit der Natur auszusöhnen; das bedeutet in Hinsicht auf die Tatsache, daß der Mensch nicht als Mensch schlechthin, sondern als Mann und als Frau existiert, die Idee der Persönlichkeit mit den Eigentümlichkeiten des Geschlechts in einen inneren Zusammenhang zu bringen.

In der Kennzeichnung der männnlichen und weiblichen Persönlichkeit geht er von dem — seiner Meinung nach — typischen Unterschied ihres „Ausdrucks in der Erscheinung“[73]) aus. Der Ausdruck

[72]) Ebenda Allgem.Anm.; VI, 44.
[73]) Vgl. AW; XI, 229 Z 25/26.

der weiblichen Tugend ist Anmut, der Ausdruck der männlichen Tugend ist Würde.[74]) Damit kommt in die Charakterisierung der Geschlechter ein Dualismus, der als Konstruktionsprinzip überhaupt bei der Bestimmung der weiblichen und männlichen Sittlichkeit bezeichnet werden kann.[75])

In Frau und Mann stehen uns Anmut und Würde gegenüber, und wenn wir wissen wollen, wie Schiller das Verhältnis zwischen den Geschlechtern bestimmt, müssen wir fragen, wie sich für ihn das Verhältnis zwischen Anmut und Würde darstellt.

Anmut und Würde sind sittliche Ideale. Anmut ist der Ausdruck einer schönen Seele, Würde ist der Ausdruck einer erhabenen Seele.[76]) Frau und Mann verhalten sich zueinander, wie das Ideal der schönen Seele zu dem Ideal der erhabenen Seele. In welchem Verhältnis stehen das Ideal der schönen Seele und das Ideal der erhabenen Seele zueinander?

Es gibt eine Auffassung, die das Ideal der schönen Seele für maßgebend erklärt und die Aussprüche, die das gleiche für das Ideal der erhabenen Seele beweisen, für gelegentliche und bedauerliche „Rückfälle" Schillers in Gedankengänge seiner „Kantischen Epoche" hält. Es gibt eine andere Richtung, die genau das

[74]) Sei es durch die Charakterisierung durch Form und Stoff, durch Rezeptivität und Spontaneität, durch Aktivität und Passivität oder auch durch Subjektivität und Objektivität. Die Charakterisierung geschieht durchweg durch Begriffspaare, die der Kantischen Terminologie entnommen sind, die aber je nach dem System, in dem sie auftreten, eine andere Bedeutung und einen anderen Standort bekommen.

[75]) Es findet sich bei Schiller die direkte Kennzeichnung der weiblichen Tugend durch den Begriff der Anmut AW XI, S. 223, Z. 29/30, aber es fehlt eine analoge direkte Bezeichnung der männlichen Tugend durch den Begriff der Würde. Das hat einen tieferliegenden Grund, auf den wir zurückkommen. Die Stelle aus Macht des Weibes: Des Gesetzes Würde behauptet er . . . ist die einzige Stelle, die mir bekannt ist, in der Sch. Mann und Würde direkt zusammensetzt. Aber auch hier findet die Charakterisierung des Mannes nicht durch den Begriff der Würde statt, sondern durch den Begriff der Kraft. — Es ist auch nicht ganz richtig, wenn wir sagen, das Wesen der männlichen Tugend ist Würde. Das Wesen der weiblichen Tugend ist Anmut und nur Anmut. Das Wesen der männlichen Tugend ist aber keineswegs Würde und nur Würde, zum Wesen der männlichen Tugend gehört ebenfalls Anmut. Aus dieser Tatsache erkläre ich mir auch, weshalb eine direkte Aussage, die als Ausdruck der männlichen Tugend die Würde in analoger Weise wie den Ausdruck der weiblichen die Anmut bezeichnet, bei Schiller fehlt.

[76]) AW XI, S. 223, Z. 32/33.

Gegenteil nachweist. Beide Auffassungen können Aussprüche Schillers für sich anführen. Auf diese Tatsache gründet sich eine dritte Richtung. Sie erkennt beide Ideale als maßgebend an und versucht, die Möglichkeit oder sogar die Notwendigkeit des Zusammenbestehens beider Ideale zu begründen.

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, in eine dieser Untersuchungen für „Anmut" Frau, für „Würde" Mann einzusetzen und das Verhältnis zwischen Mann und Frau, wie es sich für Schiller darstellt, als den Kampf zwischen der schönen und der erhabenen Seele und damit als „Kampf der Geschlechter" darzustellen. Es ist richtig, zwischen dem Ideal der schönen Seele und dem Ideal der erhabenen Seele ist ein Kampf. Aber kämpft da ein sittliches Ideal mit einem anderen? Vielleicht ein sittliches Ideal höherer mit einem sittlichen Ideal niederer Ordnung, oder ein im engeren Sinne sittliches Ideal mit einem im weiteren Sinne sittlichen Ideal?

In Anmut und Würde kämpfen nicht zwei sittliche Ideale miteinander. Man mag hier auch den Begriff des Sittlichen als irgendwie doppelt im Sinne eines engeren und weiteren, eines höheren und niederen Menschheitsideals bestimmen. Der Kampf, der in Anmut und Würde ausgetragen wird, ist ein anderer. Um diesen Kampf, aber auch die tieferen Gründe dieses Kampfes aufzuzeigen, müssen wir wissen, welche Bestimmungen die Begriffe „Anmut" und „Würde" umfassen, und was sich hinter diesen letzten Endes verbirgt.

Was ist Anmut? Anmut ist der Ausdruck der weiblichen Tugend,[77]) Tugend ist ein „Vorrecht der Menschenbildung". Ist Anmut ein Ausdruck von Tugend, dann muß also auch Anmut ein „Vorrecht der Menschenbildung" sein. Das „Vorrecht der Menschenbildung" ist Freiheit. Daß der Mensch frei ist — und wär' er in Ketten geboren — das allein macht ihn zum Menschen. Es kann also nichts auf Anmut Anspruch machen, was „bloß"[78]) [79]) Natur ist. Das heißt, Anmut muß auf Freiheit beruhen. Anmut

[77]) AW XI, S. 223, Z. 29/30.

[78]) AW XI, S. 383, Z. 24/27.

[79]) Die Vieldeutigkeit des Naturbegriffes bei Schiller ist bekannt. Ich verweise z. B. auf die Arbeit von Dr. Hans Lutz: Schillers Anschauungen von Kultur und Natur, Berlin 1928. Für unsere Arbeit hat der Begriff der Natur zentrale Bedeutung; in welchem Sinn dieser jedesmal auftaucht, geht aus der Untersuchung hervor. Hier steht er in der Bedeutung von Sinnlichkeit.

ist „nicht von der Natur gegeben, sondern von dem Subjekt selbst hervorgebracht".[80]) Nur wenn Anmut als Ausdruck der Selbsttätigkeit des Menschen bestimmt ist, ist sie fähig und würdig, „der Menschheit zu einem Ausdruck zu dienen".[81]) Ist aber Anmut von dem Subjekt selbst hervorgebracht, dann ist Anmut „persönliches Verdienst",[82]) das Fehlen von Anmut ist Schuld[83]), Anmut ist Pflicht.[84])

Wenn Schiller das Wesen der weiblichen Tugend durch den Begriff der Anmut charakterisiert, dann will er damit die Eigenart der weiblichen Persönlichkeit kennzeichnen, aber auch der weiblichen Persönlichkeit; d. h. in der Frau ist das Schöpferisch-Tätige der Person anerkannt. Denn in Verbindung mit dem Begriff der Anmut treten alle jene Begriffe auf, die in das Reich der Freiheit gehören: persönliches Verdienst, Schuld, Pflicht. Die Frau hat teil am Reich der Freiheit, am Reiche der Vernunft, d. h. die Frau ist Mensch, dessen Vorrecht darin besteht, sich selbst zu dem zu machen, wozu sie bestimmt ist. Durch Anmut ist das Wesen der weiblichen Tugend gekennzeichnet und Anmut ist der Imperativ, der an die Frau ergeht: „Durch Anmut allein herrschet und herrsche das Weib."[85])

Was ist Anmut? Anmut ist „der Ausdruck einer schönen Seele". Eine schöne Seele ist der Mensch, in dem sich die Gesetzgebung der Natur und der Vernunft in Übereinstimmung befinden. In einer schönen Seele stimmen Pflicht und Neigung zusammen.[87]) Dies Zusammenstimmen kann auf verschiedene Weise geschehen. Es kann die Pflicht durch die Neigung, d. h. die Vernunft durch die Sinnlichkeit bestimmt werden. Auch das ist „Übereinstimmung". Aber dann ist die Menschheit verschwunden. Denn hier bestimmt die Natur, und Vorrecht des Menschen ist, sich selbst zu bestimmen. Diese Art der Übereinstimmung von Vernunft und Natur kann daher mit Anmut nicht gemeint sein, denn Anmut ist ein „Vorrecht der Menschenbildung".

---

[80]) AW XI, S. 185, Z. 1—3.
[81]) AW XI, S. 184, Z. 7—8.
[82]) AW XI, S. 195, Z. 12—13.
[83]) AW XI, S. 209, Z. 6.
[84]) AW XI, S. 209, Z. 6.
[85]) Macht des Weibes.
[86]) AW Bd. XI, S. 222, Z. 11/12, AW XI, S. 221, Z. 14—18.
[87]) AW Bd. XI, S. 222, Z. 12.

Es kann auch die Neigung durch die Pflicht bestimmt werden. Es ist möglich, daß die Sinnlichkeit dieser Bestimmung durch die Vernunft widersteht. Dann ist die Bestimmung der Neigung durch die Pflicht Gewalt. Die Menschheit ist in einem solchen Verhalten bewahrt, denn es besteht Selbstbestimmung des Menschen, aber von Anmut kann dabei nicht die Rede sein.[88]) Denn der „Hauptcharakter" der Anmut ist die „Leichtigkeit".[89]) Gewalt ist nicht mit „Leichtigkeit" zu vereinigen. Auch diese Art der Übereinstimmung zwischen Vernunft und Natur kann mit Anmut nicht gemeint sein.

Die Bestimmung der Neigungen durch die Pflicht kann auch geschehen, ohne daß die Neigungen gegen diese Bestimmung einen Widerstand ausüben. Wenn sich die Gesetzgebung der Vernunft auf eine solche Weise äußert, daß die sinnliche Natur ihren Willen „aufs treueste ausrichtet, ohne jedoch gegen die Anforderungen zu verstoßen, welche der Sinn an sie richtet, so wird dasjenige entstehen, was man Anmut nennt". Maßgebend ist auch in diesem Fall die Gesetzgebung der Vernunft, die Selbstbestimmung des Menschen, denn sonst wäre Anmut „nicht fähig und würdig, der Menschheit zu einem Ausdruck zu dienen", aber diese Bestimmung durch die Gesetzgebung der Vernunft ist nicht gewalttätig sondern „liberal".[91]) Liberal ist ihre Regierung, wenn alles nach ihrem Willen geht, die Sinnlichkeit „sich jedoch überreden kann"[92]), daß es nur nach ihrer Gesetzlichkeit geht. Die Freiheit, mit der sich die Natur in ihrer Abhängigkeit von der Vernunft in einer schönen Seele äußert, ist „eine Zulassung von seiten des Geistes",[93]) d. h. die Anmut läßt der Natur da, wo sie die Befehle des Geistes ausrichtet, „einen Schein von Freiwilligkeit".[94]) So muß die „Übereinstimmung der beiden Prinzipien im Menschen" sein, wenn von Anmut die Rede sein soll.

Ist die Übereinstimmung so, dann ist Anmut „das Siegel der vollendeten Menschheit"[95]). Vollendete Menschheit ist Harmonie

---

88) AW Bd. XI, S. 232, Z. 35—39.
89) AW Bd. XI, S. 233, Z. 8—11.
90) AW Bd. XI, S. 232, Z. 30—35.
91) AW Bd. XI, S. 232, Z. 36.
92) AW Bd. XI, S. 233, Z. 36.
93) AW Bd. XI, S. 233, Z. 27.
94) AW Bd. XI, S. 232, Z. 32—34.
95) AW Bd. XI, S. 223, Z. 34—38.

zwischen Natur- und Vernunftgesetzlichkeit, und in dieser Harmonie regiert die Freiheit, das „heilige Palladium der Menschheit". Im Weib verkörpert sich das Ideal der vollendeten Menschheit, denn „Durch Anmut allein herrschet und herrsche das Weib". Die Tugend des Mannes ist Würde. Würde ist der Ausdruck des Widerstreites zwischen dem Sittlichen und dem Sinnlichen.[97]) Wo ein solcher Widerspruch vorhanden ist, kann nicht das Ideal vollendeter Menschheit bestehen, denn dieses setzt Harmonie zwischen beiden voraus. Wenn also bei einer Handlung Neigung und Pflicht nicht zusammenstimmen, so wird, da das Ideal vollkommener Menschheit keinen Widerstreit, sondern Zusammenstimmung zwischen dem Sittlichen und Sinnlichen fordert, diese Handlung „jederzeit so viel an sittlicher Schätzung verlieren, als sich Kampf in ihre Ausübung, also Würde in ihren Vortrag mischt". Mann und Frau stehen also dem Ideal der vollendeten Menschheit nicht gleichwertig gegenüber. Das Ideal der Anmut und das Ideal der Würde stehen beziehungslos nebeneinander. Würde trägt zum Ideal der Menschheit nichts bei. Das bedeutet, daß eine Verbindung der beiden Geschlechter um der Darstellung der Idee der Menschheit willen nicht nötig ist, denn die Frau allein stellt bereits als „schöne Seele" die vollendete Menschheit dar. Die Verbindung der beiden Geschlechter ist sittlich nicht notwendig.

Sie ist aber auch sittlich nicht möglich, denn Mann und Frau sind in sittlicher Beziehung nicht nur ungleichartig, sondern auch ungleichwertig. Während das Verhältnis der Ungleichartigkeit dem Sittengesetz nicht widerstreitet, verstößt das Verhältnis der Ungleichwertigkeit gegen die Grundrechte der Menschheit. Und so bleibt es bei Schiller auch nicht bei der Bestimmung der Würde als Widerstreit zwischen der Sinnlichkeit und der Sittlichkeit. Zwar ist es nicht eigentlich Würde, sondern Anmut, was man von der Tugend fordert, aber: „Die Würde gibt sich bei der Tugend von selbst"[98]), denn — so definiert jetzt Schiller — „Würde" ist „Unterordnung des Sinnlichen unter das Sittliche".[99]) Würde ist hier also nicht als Widerstand, sondern als Unterordnung bestimmt. Das geschieht, um das Verhältnis der Gleichheit

[96]) AW Bd. XI, S. 235, Z. 7—8.
[97]) AW Bd. XI, S. 233, Z. 20—24.
[98]) AW Bd. XI, S. 233, Z. 14—15.
[99]) AW Bd. XI, S. 238, Z. 1—3.

zwischen den Geschlechtern wiederherzustellen; um die Würde wertmäßig neben die Anmut stellen zu können. Jetzt kann Schiller behaupten: „Die Würde gibt sich bei der Tugend von selbst." Würde als „Widerstreit" wäre mit Anmut nicht zu vereinen. Würde als „Unterordnung des Sinnlichen unter das Sittliche" war aber bereits dem Begriff der Anmut als immanent gedacht. Wie unterscheiden sich nun Anmut und Würde voneinander?

Schiller unterscheidet die Tugend ihrem „Inhalt" nach von der Tugend ihrer „Form" nach. Mit der Hereinnahme der beiden Begriffe Form und Inhalt bekommt die Untersuchung über die Bestimmung der männlichen und weiblichen Persönlichkeit ihre entscheidende Wendung. Es erscheint nämlich der Begriff der Form einmal in seiner metaphysischen Bedeutung in der Verbindung mit dem Begriff des Stoffes, andererseits tritt der Begriff der Form in der Bedeutung von Kants Sittenlehre auf, als Idee der Persönlichkeit, und Form bezeichnet nichts anderes als das Schöpferisch-Tätige der Person. Schiller verwendet in seiner Darstellung des Verhältnisses der beiden Geschlechter den Begriff ständig wechselnd in beiden Bedeutungen, ohne Rechenschaft darüber abzugeben. Dadurch kommt in die Darstellung ein dauernder Kampf um die Folgerungen, die sich aus diesem In-eins-gebrauchen der beiden Bedeutungen des Begriffs der Form ergeben, der wie ein Kampf der Geschlechter aussieht, der aber nichts anderes bedeutet als den Kampf zwischen der Persönlichkeitsidee mit dem metaphysischen Begriffspaar Form und Stoff.

Würde ist der Form nach, Anmut dem Inhalt nach Herrschaft[100]) über die Triebe.[101]) Würde ist Tugend ihrer Form nach, Anmut ist Tugend ihrem Inhalt nach. So gefaßt, bedürfen Anmut und Würde einander, wie Form und Inhalt einander bedürfen. „Würde allein beweist zwar überall, wo wir sie antreffen, eine gewisse Einschränkung der Begierden und Neigungen. Ob es aber nicht vielmehr Stumpfheit des Empfindungsvermögens (Härte) sei, was wir für Beherrschung halten, und ob es wirklich moralische Selbsttätigkeit und nicht vielmehr Übergewicht eines

[100]) Liberale Herrschaft, da sonst nicht mit dem Ideal der Tugend vereinbar.

[101]) AW Bd. XI, S. 233, Z. 13—17. Diese Unterscheidung hat nichts mit Kants Unterscheidung „Die Menschheit als Recht und die Menschheit als Zweck" zu tun!

anderen Affekts, also absichtliche Anspannung sei, was den Ausbruch des gegenwärtigen im Zaume hält, das kann nur die damit verbundene Anmut außer Zweifel setzen . . . Ebenso beweist auch die Anmut schon für sich allein eine Empfänglichkeit des Gefühlsvermögens und eine Übereinstimmung der Empfindungen. Daß es aber nicht Schlaffheit des Geistes sei, was dem Sinn so viel Freiheit läßt und das Herz jedem Eindruck öffnet, und daß es das Sittliche sei, was die Empfindungen in diese Übereinstimmung brachte, das kann uns wiederum nur die damit verbundene Würde verbürgen."[102]) So bekommt die Würde ihre Beglaubigung von der Anmut und die Anmut empfängt ihren Wert von der Würde.[103]) Würde ist nur wahrhaft Würde in Verbindung mit Anmut, Anmut nur wahrhaft Anmut in Verbindung mit Würde. Werden jetzt wieder Anmut als die Tugend der Frau und Würde als die Tugend des Mannes bezeichnet, so bedürfen Mann und Frau einander wechselseitig, um das Ideal der vollendeten Menschheit darzustellen, zu dem nun nicht mehr nur Anmut, sondern auch Würde gehört. Anmut u n d Würde müssen vereinigt sein, erst so ist der Ausdruck der Menschheit vollendet.[104]) Mann und Frau bedürfen einander jedoch nicht nur, um das Ideal der vollendeten Menschheit darzustellen, sondern sie bedürfen einander um ihrer eigenen Tugend willen. Erst in ihrer Vereinigung gelangen Mann und Frau überhaupt zur Sittlichkeit, denn da die Frau nur den Inhalt, der Mann nur die Form der Tugend darstellt, so haben sie beide je für sich allein keine Fähigkeit zur Tugend, denn Tugend ohne Inhalt ist nicht Tugend, und Tugend ohne Form ist nicht Tugend. Will der Mann zu seiner eigenen Sittlichkeit gelangen, dann muß er sich mit der Frau verbinden, und will die Frau zu der ihr eigentümlichen Sittlichkeit gelangen, so kann sie das nur in Verbindung mit dem Mann. Die Verbindung zwischen Mann und Frau ist also sittlich notwendig. Sie ist aber auch sittlich möglich, d. h. sittlich gerechtfertigt, denn das Verhältnis der Gleichheit ist zwischen beiden Geschlechtern wiederhergestellt. Die Ungleichartigkeit von Mann und Frau macht eine Verbindung zwischen beiden Geschlechtern der gegenseitigen Ergänzung wegen sittlich notwendig, die Gleichwertigkeit macht diese Verbindung sittlich möglich.

---

[102]) AW Bd. XI, S. 236, Z. 15—20.
[103]) AW Bd. XI, S. 235, Z. 36—38.
[104]) AW Bd. XI, S. 236, Z. 25—28.

Jetzt geschieht etwas sehr Merkwürdiges. Noch indem uns Schiller versichert, daß die Beziehung zwischen Anmut und Würde die einer gleichmäßigen Angewiesenheit aufeinander ist, schiebt sich hinter die eben verwendeten Begriffe Form und Inhalt etwas, was aus der Nebenordnung dieser Begriffe eine Über- und Unterordnung macht. Das zeigt sich bereits in der Begründung für seine Behauptung: „Vielmehr ist es nur die Anmut, von der die Würde ihre Beglaubigung, und nur die Würde, von der die Anmut ihren Wert empfängt". In der Würde nämlich legitimiert sich das Subjekt als „eine selbständige Kraft";[105]) das bedeutet, Schiller verwendet jetzt den Begriff der Form im Sinne der sittlichen Autonomie. Damit findet eine Überordnung der Form über den Stoff statt, und der Inhalt der Tugend sinkt zum bloßen Stoff herab, der unter der Herrschaft der Vernunft steht.

Wird nun wieder Form und Würde, Inhalt und Anmut in Beziehung gesetzt und in Anmut der Ausdruck der weiblichen, in Würde der Ausdruck der männlichen Tugend gesehen, dann herrscht zwischen den beiden Geschlechtern nicht mehr das Verhältnis des Nebeneinander, sondern des Über- und Untergeordnetseins. Zwar besteht immer noch das Verhältnis des Aufeinanderangewiesenseins, denn erst die Vereinigung von Anmut und Würde ist der Ausdruck der vollendeten Menschheit, aber anstelle von Anmut ist bloße Natur getreten, die durch die Vernunft, deren Ausdruck Würde ist, beherrscht werden muß. Während Anmut zuerst der Ausdruck einer „schönen Seele" war, d. h. der Ausdruck derjenigen Übereinstimmung von Vernunft und Natur, in der die Vernunft die liberale Herrschaft über die Natur ausübt, so stellt Anmut jetzt nur noch eine Übereinstimmung dar, die sich in der Erscheinung ebenso ausnimmt, *als wenn* die Vernunft über die Natur herrschte, während sie tatsächlich nur ein Ausdruck für die Herrschaft der Natur ist. Der weibliche Charakter wird „der Sinnlichkeit oft mit heroischer Stärke, aber nur *durch*[106]) die Sinnlichkeit widerstehen. Weil nun die Sittlichkeit des Weibes gewöhnlich auf seiten der Neigung ist, so wird es sich *in der Erscheinung ebenso ausnehmen, als wenn* die Neigung auf seiten der Sittlichkeit wäre."[107])

[105]) AW Bd. XI, S. 236, Z. 20—22.

[106]) Von Schiller gesperrt.

[107]) AW Bd. XI, S. 223, Z. 24—29.

Ist bei einem Menschen aber die Neigung nur darum auf Seiten der Gerechtigkeit, weil die Gerechtigkeit sich glücklicherweise auf Seiten der Neigung befindet, so wird der Naturtrieb im Affekt eine vollkommene Zwangsgewalt über den Willen ausüben, und wo ein Opfer nötig ist, so wird es die Sittlichkeit, und nicht die Sinnlichkeit bringen.[108]) Hier liegt nur „Temperamentstugend"[109]) vor, die sich dadurch von der schönen Seele unterscheidet, daß sie im Affekt zum bloßen „Naturprodukt"[110]) herabsinkt.

Dem gegenüber erscheint nun der Mann als reine Form im Sinne von Kants formalem Sittengesetz, in dem „Form" das Schöpferisch-Tätige der Persönlichkeit bedeutet, die in ihrer Autonomie den Stoff beherrscht.

Vernunft und Natur also stehen sich jetzt in Mann und Frau gegenüber, wieder bilden sie zusammen das Ideal der vollendeten Menschheit, das Ideal der schönen Seele, in der sich beide Prinzipien in Übereinstimmung befinden. Aber in einem wie anderen Sinne! Die Frau steht als „bloße Natur" auf Seiten der Sinnlichkeit, der Mann als „selbständige sittliche Kraft" auf Seiten der Vernunft. Besteht nun zwischen den Gesetzen der Sinnlichkeit und denen der Sittlichkeit, d. h. zwischen Frau und Mann Harmonie, dann steht wieder vor uns das Ideal vollendeter Menschlichkeit, die schöne Seele. Aber Mann und Frau stehen sich nicht mehr auf der gleichen Stufe gegenüber, der Mann steht nun wertmäßig höher als die Frau. Würde erscheint jetzt nicht mehr „als Ausdruck des Widerstreites" sondern als ein „Beispiel der Unterordnung des Sinnlichen unter das Sittliche" und verkörpert damit schon allein das Ideal der vollendeten Menschheit. Denn Würde ist der Ausdruck der Persönlichkeit und Anmut liefert keinen Beitrag, weil sie inzwischen zur Temperamentstugend herabgesunken ist; als solche ist sie „nicht mehr fähig und würdig, der Menschheit zu einem Ausdruck zu dienen". Das Verhältnis zwischen den Idealen der Anmut und der Würde hat sich gerade umgekehrt.

Wir fassen zusammen: Ideal der Tugend ist und bleibt während der Untersuchung die schöne Seele. In der schönen Seele verkörpert sich die vollendete Menschheit. Die vollendete Menschheit

---

108) AW Bd. XI, S. 229, Z. 9—15.
109) AW Bd. XI, S. 229, Z. 9.
110) AW Bd. XI, S. 229, Z. 20—22.

besteht dann, wenn sich Sinnlichkeit und Sittlichkeit in vollständiger Harmonie unter der Regierung der Vernunft vereinen. „In vollständiger Harmonie": weil nur dann vollendete d.h. vollkommene Menschheit besteht, und „unter der Regierung der Vernunft": weil nur so vollendete Menschheit besteht. Das Wesen der männlichen Tugend wird durch Würde, das der weiblichen durch Anmut gekennzeichnet. Das ist, was in allen Überlegungen bisher konstant bleibt.

Wir haben zwei Umwandlungen in der Untersuchung zu beachten, die zueinander entgegengesetzt laufen. Die eine Umwandlung erfährt der Begriff der Anmut, die andere der Begriff der Würde. Anmut ist zunächst als „liberale" Herrschaft der Vernunft über die sinnlichen Triebe der Ausdruck des Ideals der vollendeten Menschheit. Indem Würde sich vom „Ausdruck des Widerstreites" zum „Beispiel der Unterordnung" erhebt und damit auf gleiche Stufe mit der Anmut tritt, reduziert sich Anmut auf den Inhalt der Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Sittlichkeit, dem Würde als Form der Unterordnung an die Seite tritt. Indem sich hinter den so bestimmten Begriff der Form der Kantische Begriff der Form als Idee der Persönlichkeit schiebt, sinkt die Anmut zur bloßen Natur herab. Eine entsprechende Umwandlungen erfährt das Ideal der Tugend, dessen Ausdruck Würde ist. Zunächst ist Würde als der Ausdruck des Widerstreites zwischen dem Sinnlichen und dem Sittlichen gekennzeichnet. Damit blieb das Ideal der Würde hinter dem Ideal der Anmut zurück. Dann erscheint Würde als „ein Beispiel der Unterordnung des Sinnlichen unter das Sittliche", damit hat die Würde der Form nach das Ideal der schönen Seele erreicht. Überwunden ist der Standpunkt der Würde als Widerstreit. Form wird jetzt als Idee der Persönlichkeit bestimmt. Dadurch wird die Form dem Inhalt übergeordnet. Durch diese Überordnung zieht die Würde nun auch den Inhalt des Ideals der schönen Seele in sich hinein, denn die schöne Seele war eine Seele, in der zwar nicht Widerstreit, aber doch Unterordnung des Sinnlichen unter das Sittliche stattfand. Würde wird also der Ausdruck des Ideals der vollendeten Menschheit.

Wir haben damit einen Begriff von Würde erreicht, der der Anmut, die als „das Höchste" bezeichnet wird, als ebenbürtig an die Seite treten kann. Wieder stehen Mann und Frau gleichwertig

nebeneinander wie damals, als Anmut den Inhalt und Würde die Form der schönen Seele darstellte. Aber dort war das Ideal der vollendeten Menschheit nach Form und Inhalt getrennt. Mann und Frau waren aufeinander angewiesen und stellten erst in ihrer Vereinigung die vollendete Menschheit dar. Jetzt verkörpert jeder für sich bereits das Ideal der vollendeten Menschheit. Eine Verbindung zwischen Mann und Frau ist sittlich nicht notwendig, wohl aber möglich, denn es besteht zwischen ihnen in sittlicher Beziehung das Verhältnis der Gleichwertigkeit.

Besteht aber zwischen Mann und Frau noch das Verhältnis der Ungleichartigkeit? Stellen beide einen verschiedenen Typus von vollendeter Menschheit dar? Die Frau einen weiblichen Menschen, der Mann einen männlichen Menschen? „Es ist weder Anmut, noch ist es Würde, was aus dem herrlichen Antlitz einer Juno Ludovisi zu uns spricht; es ist keines von beiden, weil es beides zugleich ist."[111]) Sind so „Anmut und Würde in derselben Person vereinigt, so ist der Ausdruck der Menschheit in ihr vollendet, und sie steht da, gerechtfertigt in der Geisterwelt und freigesprochen in der Erscheinung".[112]) Die Person ist „gerechtfertigt in der Geisterwelt und freigesprochen in der Erscheinung", wenn Anmut und Würde so eng miteinander verbunden sind, daß beide Ideale unkenntlich werden. In diesem Ideal sind Anmut und Würde aufgehoben, aufgehoben nicht im Sinne der Bewahrung sondern der Auflösung. Das bedeutet nichts anderes, als daß der Mensch sittlich erst gerechtfertigt ist, wenn er die Schranken, die ihm sein Geschlecht setzt, überwindet, wenn er sich über die als Mann eigentümliche oder die als Frau eigentümliche Tugend emporschwingt zu jener nun nicht mehr geschlechtsgebundenen Tugend, die weder Anmut noch Würde ist.

Damit ist eine Entwertung der natürlichen Geschlechtsgebundenheit der Menschen gegeben. Dann sieht man in dem Zusammensein zwischen Mann und Frau, welches auf diesem natürlichen Unterschied beruht, etwas, das überwunden werden muß, und so spricht Schiller nur von dem „gemeinen Charakter, den das Bedürfnis der Geschlechtsliebe aufdrückt".[113]) „Der Mensch in der Zeit", d. h. der Mensch als Mann und als Frau muß sich zu dem

111) Aesth.Erz. 15. Brief, XII, S. 60, Z. 13—16.
112) AW Bd. XI, S. 236, Z. 25, 27—29.
113) Aesth.Erz. 3. Brief, XII, S. 8, Z. 9—10.

Menschen in der Idee „veredeln". Die wahre Tugend von Mann und Frau ist also nicht Würde und Anmut, sondern jene Tugend, die weder Anmut noch Würde und darum gerade die wahre Tugend „des Menschen" ist. „Er verläßt also, mit demselben Rechte, womit er Mensch ist, die Herrschaft einer blinden Notwendigkeit, wie er in so vielen andern Stücken durch seine Freiheit von ihr scheidet, wie er, um nur ein Beispiel zu geben, den gemeinen Charakter, den das Bedürfnis der Geschlechtsliebe aufdrückte, durch Sittlichkeit auslöscht und durch Schönheit veredelt."[114]) Freigesprochen vom gemeinen Charakter der geschlechtlich bestimmten Sinnlichkeit, aber keineswegs freigesprochen von der Sinnlichkeit überhaupt! Auch die vollendete Menschheit ist sinnlich-vernünftig, sonst wäre sie nicht *Menschheit*. Frau und Mann verlieren sich in einem höheren Begriff der Menschheit, es bleibt das Ideal des geschlechtslosen Menschen.

In voller Bedeutung Mensch sein heißt, der Wahrheit und der Sittlichkeit fähig sein. Darin zeigt sich das „Vernünftig"-sein dieses sinnlich-vernünftigen Wesens „Mensch". Nun erfahren wir[115]), daß dem weiblichen Geschlecht „seiner schönen Bestimmung nach"[116]) nur die *Materie* der Wahrheit zugänglich ist und „glücklicherweise braucht es auch nur die Materie der Wahrheit, um seine höchste Vollkommenheit zu erreichen".[117]) Schiller verfährt mit dem „Menschen" ebenso, wie er mit der schönen Seele verfahren ist. Er hatte damals das Ideal der schönen Seele nach Form und Inhalt zerlegt, Form und Inhalt verselbständigt und diese auf Mann und Frau verteilt, so daß die Frau nur dem Inhalte nach eine schöne Seele zu nennen war. Hier geht er von dem Menschen in seiner vollen — und zwar geschlechtslosen — Bedeutung aus. Wenn er jetzt dieses geschlechtslose Ideal, welches „weder Anmut noch Würde" ist, wieder nach Inhalt und Form aufteilt, dann liegt nichts näher, als daß er es wieder nach Anmut und Würde aufteilt, und Würde den Menschen seiner Form nach, Anmut den Menschen seinem Inhalt nach sein läßt. Anmut ist der Ausdruck für „liberale" Herrschaft der Vernunft

[114]) Aesth.Erz. 3. Brief, XII, S. 8, Z. 5—11.
XII, S. 11, Z. 22—24.

[115]) In seiner Abhandlung „Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen."

[116]) Über die notwendigen Grenzen, XII, S. 136, Z. 26.

[117]) Ebenda, XII, S. 137, Z. 5, 6, 7—9.

über die sinnlichen Triebe. Hier ist die Herrschaft der Empfindung maßgebend, Empfindung jedoch, die auf Freiheit beruht, d. h. moralische Empfindung; denn nur dann ist Anmut „fähig und würdig, der Menschheit zu einem Ausdruck zu dienen".[118]) Wenn also Schiller jetzt den Menschen „in seiner vollen Bedeutung" nach Form und Inhalt, nach Empfindung und Vernunft aufteilt, dann handelt es sich also hier um die moralische Empfindung, die auf Freiheit beruht, und die ich deswegen im Gegensatz zu der „bloßen" Empfindung, die auf Sinnlichkeit, d. h. auf „bloßer" Natur beruht, „wahre" Empfindung nennen will, der nun im Gegensatz zu unseren früheren Untersuchungen nicht die „bloße" Vernunft, sondern die „wahre" Vernunft entgegengesetzt wird.

Er unterscheidet Inhalt und Form des „Menschen", indem er Wahrheit und Sittlichkeit je in Form und Inhalt zerlegt. Den Inhalt teilt er der Frau und die Form dem Mann zu. Jetzt rückt hinter die Form wieder die Idee der Persönlichkeit. Damit tritt die uns schon bekannte Überordnung der Form über den Stoff ein. Dieselbe Verschiebung erleidet der „Weg zur Wahrheit" bezw. der „Weg zur Sittlichkeit". Zunächst heißt es: Denken u n d Empfinden machen erst Erkenntnis, d. h. Wahrheit. Denken gibt die Form der Erkenntnis, Empfinden gibt den Inhalt der Erkenntnis. Durch Substitution der Idee der Persönlichkeit wird die Überordnung der Form über den Inhalt möglich und das Denken zum alleinigen Quell der Wahrheit. Indem Schiller die Frau prinzipiell mit dem Inhalt, den Mann prinzipiell mit der Form in Zusammenhang bringt, stellt sich das Verhältnis zwischen Mann und Frau schließlich so dar, daß die Frau nur über den Mann der Wahrheit teilhaftig wird, denn sie denkt nicht, sie zieht alles vor den „Richterstuhl der Empfindung".[119]) Läßt man aber das Denken den alleinigen Quell der Wahrheit sein, dann „darf die Empfindung im Gebiet der Wahrheit" nicht zu bestimmen haben.[120]) Damit ist noch nicht einmal mehr die Materie der Wahrheit auf die Frau bezogen. Das Denken ist der Frau nicht nur nachgelassen, sondern auch verboten und Empfindung darf im Gebiet der Wahrheit nicht zu bestimmen haben. Wenn die Frau überhaupt irgend einen Anteil an der Wahrheit haben soll, dann

---

[118]) AW Bd. XI, S. 383, Z. 37, S. 384, Z. 7—8.

[119]) Über die notwendigen Grenzen, XII, S. 337, Z. 3.

[120]) Aesth.Erz. XII, S. 90, Z. 38, S. 91, Z. 1—2.

kann sie diese nur von außen durch den vermittelt bekommen, dem die Natur das Geschäft des Denkens nicht nur nachließ, sondern auftrug, d. h. durch den Mann, denn dieser ist der Vertreter der Form, d. i. der Persönlichkeit. „Das Geschäft also, welches die Natur dem andern Geschlecht nicht bloß nachließ, sondern verbot, muß der Mann doppelt auf sich nehmen, wenn er anders dem Weibe in diesem wichtigen Punkt des Daseins auf gleicher Stufe begegnen will. Er wird also so viel, als er nur immer kann, aus dem Reich der Abstraktion, wo er regiert, in das Reich der Einbildungskraft und Empfindung hinüberzuziehen suchen, wo das Weib zugleich Muster und Richterin ist. Er wird, da er in dem weiblichen Geiste keine dauerhaften Pflanzungen anlegen kann, so viele Blüten und Früchte, als immer möglich ist, auf seinem eigenen Feld zu erzielen suchen, um den schnell verwelkenden Vorrat auf dem anderen desto öfter erneuern und da, wo keine natürliche Ernte reift, eine künstliche unterhalten zu können. Der Geschmack verbessert — oder verbirgt — den natürlichen Geistesunterschied beider Geschlechter, er nährt und schmückt den weiblichen Geist mit den Produkten des männlichen und läßt das reizende Geschlecht empfinden, wo es nicht gedacht, und genießen, wo es nicht gearbeitet hat.“[121])

Auf dem Gebiet der Sittlichkeit verhält es sich ebenso. Auch hier trennt Schiller die Materie der Sittlichkeit von der Form der Sittlichkeit, setzt die Materie auf die Seite der Empfindung und die Form auf die Seite der Vernunft, weist auch hier den Inhalt der Frau, die Form aber dem Manne zu, indem er auch hier wieder das „Forum“ der Frau die Empfindung sein läßt. Zugleich erklärt er: „Im Gebiet der Wahrheit und Moralität darf die Empfindung nicht zu bestimmen haben.“ Diese Aussage berührt uns umso merkwürdiger, als wir ja ausdrücklich festgestellt haben, daß es sich hier nicht um den Begriff der bloßen Empfindung handelt, die in das Reich der Sinnlichkeit gehört, sondern daß wir es hier mit einem Begriff von Empfindung zu tun haben, der ganz dem Reiche der Moralität angehört. Denn sie beruht auf Freiheit, sonst könnte sie garnicht in eine grundsächliche Beziehung zur Anmut treten, welche ein Vorrecht der Menschenbildung ist.

Der Grund für diese Entwertung der Empfindung auch der moralischen, die also auf Freiheit und Vernunft beruht, liegt

121) Über die notwendigen Grenzen, Bd. XII, S. 137, Z. 12—31.

darin, daß wir uns leidend verhalten, wenn wir empfinden.[122]) Denn die Vernunft und die Freiheit, die sich in der moralischen Empfindung kundtut, ist noch nicht die wahre Vernunft. Sie sind nur „bloße" Vernunft und „bloße" Freiheit, denn sie treten nur in unlösbarer Verbindung mit Natur auf. Der Mensch ist ein sinnlich-vernünftiges Wesen, d. h. Freiheit und Vernunft sind beschränkt durch die Sinnlichkeit. Das Wesen der wahren Vernunft aber ist absolute und unbeschränkte Tätigkeit. Die moralische Empfindung gehört zum „Menschen", der zwar als geschlechtsloses Ideal erscheint, das freigesprochen wird von dem gemeinen Charakter der Geschlechtlichkeit, der aber keineswegs freigesprochen wird von der Sinnlichkeit überhaupt. Auch der vollendete Mensch ist ein sinnlich-vernünftiges Wesen. Es sind hier wohl im Ideal die subjektiven Schranken der geschlechtlichen Schranken der einzelnen Individuums aufgehoben, aber keineswegs die Schranken der Sinnlichkeit überhaupt.

Das Wesen der wahren Vernunft ist absolute Tätigkeit. Zu dieser „absoluten", d. h. unbeschränkten Tätigkeit ist der „Mensch" bestimmt. „Die Intelligenz im Menschen" soll sich als „eine von der Natur unabhängige Kraft offenbaren".[123]) Der Grund dafür, daß sie das nicht kann, ist die Sinnlichkeit überhaupt.[124]) Die Sinnlichkeit überhaupt ist die „allgemeine Schranke" der Menschheit, über die sich zu erheben, dem Menschen „bei aller Anstrengung" nicht gelingen kann. Da aber in dem Menschen jene „reine Intelligenz als eine von der Natur unabhängige Kraft"[125]) wirksam ist, gibt es für den Menschen auch Pflichten, die „über seine Menschheit hinausgehen", die also seine Sinnlichkeit „notwendig leiden machen". Diese Pflichten zu erfüllen, ist dem Menschen zwar unmöglich, weil er sich über die „allgemeinen Schranken der Menschheit", die Sinnlichkeit überhaupt, nicht hinwegsetzen kann. Aber diese Pflichten bestehen für den Menschen dennoch in der Idee kraft der „hohen dämonischen Freiheit in seiner Brust"[126]), und daß es für den Menschen überhaupt solche über die Menschheit hinausgehende Ideale gibt, das zeigt uns die wahre Würde der Menschheit. Die wahre Würde der Menschen ist der

[122]) Über die notwendigen Grenzen, Bd. XII, S. 137, Z. 12—31.
[123]) Über das Pathetische, Bd. XI, S. 246, Z. 11, 12.
[124]) Vgl. AW Bd. XI, S. 224, Z. 6—9.
[125]) Über das Pathetische Bd. XI, S. 246, Z. 11, 12.
[126]) Über das Erhabene Bd. XII, S. 274, Z. 5, 6.

Ausdruck für den Widerstand der Sinnlichkeit überhaupt gegen unsere wahre Bestimmung zur reinen Intelligenz, d. h. zur absoluten Tätigkeit.

Schiller kennt also zwei Begriffe von Würde, die den Widerstand des Sinnlichen gegen das Sittliche ausdrücken. Einmal handelt es sich um den Widerstand der besonderen sinnlichen Triebe des einzelnen Subjekts, hier handelt es sich um den Widerstand der Sinnlichkeit überhaupt. Würde macht also „als ein Ausdruck jenes Widerstreits zwischen beiden, entweder die besonderen Schranken des Subjekts oder die allgemeinen der Menschheit sichtbar.[127]) [128]) Während der Begriff der Würde, der uns zuerst bei Schiller entgegentrat, ein Ausdruck des subjektiven menschlichen Unvermögens war, die Neigungen mit den Forderungen der Vernunft in Übereinstimmung zu bringen, und es geradezu Pflicht für den Menschen war, die subjektiven Schranken zu überwinden und sich zu dem Ideal der Anmut zu erheben und diese Erhebung ihm auch — als Mensch — möglich war, tritt in dem neugewonnenen Begriff der Würde der Ausdruck einer „erhabenen Seele" vor uns, der mit dem Ausdruckt jener „bloß" erhabenen Seele nichts mehr zu tun hat. Während dies Ideal weit hinter dem Ideal der schönen Seele zurückbleibt, weil es „jederzeit soviel an sittlicher Schätzung verliert, als sich im Kampf in ihre Ausübung, also Würde in ihren Vortrag mischt", geht das jetzt gewonnene Ideal der erhabenen Seele über die Menschheit hinaus.

Dieses Ideal der erhabenen Seele besteht für den Menschen aber nur in der Idee, und es wäre vermessen, es als erreichbar über-

---

[127]) AW Bd. XI, S. 233, Z. 20—26.

[128]) Wir sehen hier, daß der Begriff der Würde zuerst wieder als „Ausdruck des Widerstreites" zwischen dem Sittlichen und Sinnlichen erscheint. — Wir hatten damals gesehen, daß Schiller bei dieser Formulierung nicht bleibt, daß er Würde auch als „ein Beispiel der Unterordnung", und zwar als ein solches Beispiel der Unterordnung definierte, das würdig war, sich bei der Tugend von selbst zu ergeben (vgl. AW Bd. XI, S. 233, Z. 15). Wir können aus diesem Grunde nicht einfach „bloße" von „wahrer" Würde unterscheiden, weil wir bereits mehrere Begriffe der Würde kennen, nämlich als „Ausdruck des Widerstreites" und als ein „Beispiel der Unterordnung", und es müßte zum mindesten von uns gesagt werden, welchen Begriff der Würde wir nun als „bloße" Würde kennzeichnen wollen. Wir werden später Veranlassung haben, beide Begriffe der Würde, die in unseren damaligen Gedankengang gehören, als „bloße" Würde zu bezeichnen.

haupt nur zu denken. „Ist aber das Zweite, und kann eine Handlung der Pflicht mit den Forderungen der Natur nicht in Harmonie gebracht werden, ohne den Begriff der menschlichen Natur aufzuheben, so ist der Widerstand der Neigung notwendig, und es ist bloß der Anblick des Kampfes, der uns von der Möglichkeit des Sieges überführen kann. Wir erwarten hier also einen Ausdruck des Widerstreites in der Erscheinung und werden uns nie überreden lassen, da an eine Tugend zu glauben, wo wir nicht einmal Menschheit sehen. Wo also die sittliche Pflicht eine Handlung gebietet, die das Sinnliche notwendig leiden macht, da ist Ernst und kein Spiel[129]), da würde uns die Leichtigkeit in der Ausübung vielmehr empören als befriedigen; da kann also nicht Anmut, sondern Würde der Ausdruck sein."[130])

„Da ist Ernst und kein Spiel." Wir erinnern uns der Bestimmung, daß der Mensch nur da ganz Mensch ist, wo er spielt, und nur spielt, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist.[131]) Aber „wo wir als reine Geister handeln und alles Körperliche ablegen müssen, bis zur Erkenntnis der Wahrheit und zur Ausübung der Pflicht"[132]), da verläßt uns der eine der beiden Genien, „die uns die Natur zu Begleitern durchs Leben gab", der, „gesellig und hold uns durch sein munteres Spiel die mühevolle Reise verkürzt, uns die Fesseln der Notwendigkeit leicht macht." Da tritt der andere Genius hinzu „ernst und schweigend, und mit starkem Arm trägt er uns über die schwindligte Tiefe".[133]) Wohl spielt der Mensch nur, wo er in voller Bedeutung Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt. Aber wo es gilt, sich über die Schranken seines begrenzten Menschseins zu erheben, da ist Ernst, denn hier ist Menschheit. Denn wo Forderungen an den Menschen herantreten, die über seine Schranken als Mensch hinausgehen, da besteht die Möglichkeit, „sich in das Zentrum des Ganzen zu versetzen und sein Individuum zur Gattung zu steigern". Dann darf sich der Mensch als „einen Beisitzer jenes Vernunftgerichtes betrachten, sowie er als Mensch und Weltbürger zugleich Partei ist und näher oder entfernter in den Erfolg sich verwickelt hat. Es ist also nicht bloß seine eigene

129) Vom Verf. gesperrt.
130) AW Bd. XI, S. 233, Z. 36 — S. 234, Z. 12.
131) Aesth.Erz. 15. Brief, XII, S. 59, Z. 12/13.
132) Über das Erhabene, Bd. XII, S. 268, Z. 13—15.
133) Über das Erhabene, Bd. XII, S. 268, Z. 18—20.

Sache, die in diesem großen Rechtshandel zur Entscheidung kommt; es soll auch nach Gesetzen gesprochen werden, die er als vernünftiger Geist selbst zu diktieren fähig und berechtigt ist".[134]) Wir sehen, daß es auch für Schiller die grundsätzliche Unterscheidung von „Mensch" und „Menschheit"[135]) gibt. In dieser Unterscheidung treten Mensch und Spiel, Ernst und Menschheit in inneren Zusammenhang, oder Anmut und Mensch, Menschheit und Würde. Es „gilt hier das Gesetz, daß der Mensch alles mit Anmut tun müsse, was er innerhalb seiner Menschheit verrichten kann, und alles mit Würde, welches zu verrichten er über seine Menschheit hinausgehen muß".[137])

Wir werden an den Ernst des Kantischen Pflichtbegriffes und an die „eigene und dennoch allgemeine Gesetzgebung" errinnert. Und doch, welch anderer Geist weht uns hier entgegen! „Es gibt in dem Menschen keine andere Macht als seinen Willen, und nur was den Menschen aufhebt, der Tod und jeder Raub des Bewußtseins, kann die innere Freiheit aufheben", sagt Schiller, aber es bedeutet das etwas ganz anderes, wenn Kant erklärt „es ist überall nichts in der Welt, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille". Bei Kant haben wir eine rein ethische Fragestellung und eine rein ethische Diskussion, bei Schiller handelt es sich um das Hinausdrängen über die Schranken des Menschen überhaupt, die Diskussion ist metaphysisch. Kants Frage betrifft nur die „wechselseitigen Menschenpflichten" und seine Ethik macht „nur die moralischen Verhältnisse des Menschen gegen den Menschen begreiflich". Sein kategorischer Imperativ ergeht an den Menschen, der zwar homo noumenon aber zugleich homo phaenomenon ist.

So sehr Kant auch die (empirische) Unerreichbarkeit des sittlichen Ideals, das er in seinem kategorischen Imperativ als Pflicht formuliert, betont, wie oft er darauf hinweist, daß wir nur in „Schuldigkeit" dem Sittengesetz gegenüber stehen können, so sehr steht es für Kant fest, daß sein kategorischer Imperativ nichts

134) Über die aesth.Erz. des Menschen in einer Reihe von Briefen, erster Brief.

135) Die Kantische Unterscheidung von Mensch und Menschheit hat einen anderen Sinn, wie aus den Ausführungen auch hervorgeht.

136) Würde in dem Sinn von wahrer Würde.

137) AW Bd. XI, S. 234, Z. 12—16.

138) Üb. d. aesth.Erz. d. Mensch. in einer Reihe von Briefen. 19. Br.

für den Menschen prinzipiell Unmögliches fordert, denn er fordert nicht von ihm, „was das Sinnliche notwendig leiden macht; nicht das Sinnliche ist für ihn Prinzip des Unsittlichen, sondern der „böse Wille". Das Gesetz, welches „ein Gefühl des Erhabenen unserer eigenen Bestimmung erweckt",[139]) ist das Gesetz der „Menschenwürde". Kants Tugendbegriff ist „aus der Seele des Menschen genommen",[140]) denn Tugend ist nicht „Heiligkeit".

Die Würde aber, von der wir zuletzt bei Schiller sprachen, eine Tugend, in welcher uns „ein Beispiel der Unterordnung des Sinnlichen unter das Sittliche vorgehalten" wird, „welchem nachzuahmen für uns Gesetz, zugleich aber für unser physisches Vermögen übersteigend ist",[141]) ist ein Begriff, der nicht innerhalb der Menschen gilt, sondern der sie hinausführt. Für diesen Schillerschen Begriff der Würde könnten Kants Worte gelten. Auch für Schiller müssen sich die Grazien in „ehrerbietiger Entfernung halten, wenn noch von Pflicht allein die Rede ist."[142]) Darum kann Schiller sagen: „Wo also die sittliche Pflicht eine Handlung gebietet, die das Sinnliche notwendig leiden macht, da würde uns die Leichtigkeit in der Ausübung viel mehr empören als befriedigen; da kann also nicht Anmut, sondern . . . Würde der Ausdruck sein".[143]) Welch andere Bedeutung haben Kants Worte: „Ich gestehe gern, daß ich dem Pflichtbegriff, gerade um seiner Würde willen, keine Anmut beigesellen kann, denn er enthält unbedingte Nötigung, womit Anmut in geradem Widerspruch steht!"[144]) Für Schiller ist das erhabenste Dokument der Größe der Menschheit zugleich die Urkunde ihrer Gebrechlichkeit.[145]) Kants Begriff der Unangemessenheit unseres Verhaltens an die Idee hat mit diesem Begriff der Gebrechlichkeit nichts zu tun.

Die Größe und Würde des Menschen besteht für Schiller letzten Endes darin, daß es Pflichten gibt, wo wir „als reine Geister handeln und alles Körperliche ablegen müssen", die zwar das Sinnliche notwendig leiden machen, die ihn aber über sein Mensch-

139) Kel. 3. St. Anm.; VI, 23.
140) Kel. 4. St. 2. T. § 3; VI, 183.
141) AW Bd. XI, S. 238, Z. 3—5.
142) Kel. 3. St. Anm.; VI, 23.
143) AW Bd. XI, S. 234, Z. 7—12.
144) Kel. 3. St. Anm.; VI, 23.
145) AW XI, S. 220, Z. 3—4.

sein wenigstens der Idee nach hinausführen. Das ist der „unglückliche Widerspruch zwischen dem Trieb und dem Vermögen".[146]) Aber erst hier liegt des Menschen wahre, seine wahrhaft erhabene Bestimmung.

Wir müssen bei Schiller also zwei Begriffe von Würde unterscheiden: den einen, der ein Ausdruck für eine sittliche Haltung ist, die hinter dem Ideal des vollkommenen Menschen, der Anmut, zurückbleibt; den anderen, der über dieses Ideal hinausgeht, und wo von Anmut zu sprechen uns „empören" würde. Würde in diesem letzten Sinn ist Ausdruck für die „hohe dämonische Freiheit in seiner Brust", die reine Selbsttätigkeit des Geistes, der nicht leidet, weil er absolut unbeschränkt ist. Hier bewegen wir uns nicht mehr im Reiche der Ethik, sondern im Reiche der Metaphysik. Der Begriff der erhabenen Seele ist nicht mehr ethisch, sondern metaphysisch bestimmt.

Das so bestimmte Ideal der erhabenen Seele besteht nur für den Mann, die Frau *kann* das Ideal nie erreichen, weil ihr Forum die Empfindung ist. Empfindung, auch die moralische, ist letzten Endes Leiden, weil sie ihrem Wesen nach zwar nicht an die subjektiv zufälligen, sinnlichen Neigungen, aber dennoch an die Sinnlichkeit überhaupt gebunden ist, welches mit dem Wesen des reinen Geistes unvereinbar ist. Die höchste Stufe, die eine Frau erreichen kann, ist das Ideal der schönen Seele, deren Ausdruck Anmut ist. Sie kann „Mensch" sein in des Wortes vollkommenster Bedeutung, aber sie soll auch *nur* Mensch sein. Und die Frau *soll* auch dies Ideal der erhabenen Seele nicht erreichen. Diesem Ideal nachzustreben ist das „Geschäft, welches die Natur dem anderen Geschlecht nicht blos nachließ, sondern *verbot*". Der Mann dagegen steht in „unmittelbarem Verkehr mit dem Geistergesetz".[147]) Auch er erreicht das Ideal der erhabenen Seele nicht, aber sie besteht für ihn als Aufgabe, so daß er — der Idee nach — sein Menschsein überschreiten kann. „Das Schöne macht sich bloß verdient um den *Menschen*, das Erhabene um den *reinen Dämon* in ihm".[148])

In Anmut und Würde, in Mann und Frau stehen sich jetzt die Ideale der schönen und der erhabenen Seele in umgekehrter Rang-

146) Über das Erhabene, Bd. XII, S. 264, Z. 21—22.
147) Über das Erhabene, Bd. XII, S. 279, Z. 16.
148) Ebenda, S. 280, Z. 33—35.

ordnung gegenüber. Die erhabene Seele ist die unvergleichlich höher stehende. Diese Rangordnung der Ideale wirkt sich auf das Verhältnis von Mann und Frau aus.

Würde ist der Ausdruck für das „absolut Große selbst".[149] Diesem absolut Großen gegenüber ist nur die Haltung der „Achtung" angemessen. Die Frau (als Vertreterin der schönen Seele) kann also nur in Achtung dem Mann (als dem Vertreter der erhabenen Seele) gegenüberstehen, Liebe wäre hier — kantisch zu reden — eine „plumpe Vertraulichkeit", würde uns hier „empören". „Der reine Geist jedoch kann nur lieben, nicht achten",[150] denn er ist bereits das „absolut Große", es gibt also nichts Höheres, was er achten müßte oder auch nur könnte. Der Mann (als Vertreter der erhabenen Seele) kann also nur in Liebe der Frau (als Vertreterin der schönen Seele) gegenüberstehen. Der Mann neigt sich zu der Frau hinunter, die Frau schaut zu dem Mann hinauf. Denn „Liebe ist ein Herabsteigen, da die Achtung ein Hinaufklimmen ist".[151] „Von der Achtung kann man sagen, sie beugt sich vor[152] ihrem Gegenstande; von der Liebe, sie neigt sich[153] zu dem ihrigen"[154]. Diese Liebe ist nicht „Begierde", denn diese „stürzt sich auf den ihrigen"[155]. Das heißt, der Mann sieht in der Frau nicht die sinnliche Natur, sondern erkennt in ihr das Ideal der Anmut, d. h. den „Menschen" an. Es ist nicht das Kleine und Niedrige, was der Mann in der Frau liebt, denn der reine Geist kann nur sich selbst lieben und es ist nur das eigene Selbst, was in der Anmut und Schönheit sich nachgeahmt findet.[156] Denn der Liebende empfängt von dem Geliebten nur das, was er ihm selber gab.[157] Damit ist die Liebe zwar das „Selbstsüchtigste"[158] in der Natur, denn es ist immer nur ihr eigenes Selbst, was sie in ihrem Gegenstande sieht",[159] aber Liebe

149) AW Bd. XI, S. 239, Z. 15.
150) AW Bd. XI, S. 239, Z. 10—12.
AW Bd. XI, S. 240, Z. 14.
151) AW Bd. XI, S. 240, Z. 10—11.
152) Von Schiller gesperrt.
153) Von Schiller gesperrt.
154) AW Bd. XI, S. 239, Z. 3—5.
155) AW Bd. XI, S. 239, Z. 5, 6.
156) AW Bd. XI, S. 239, Z. 15, S. 240, Z. 1.
157) Vgl. AW Bd. XI, S. 240, Z. 23—26.
158) Ebenda.
159) Ebenda.

ist zugleich auch das „Großmütigste“[160]) in der Natur, „denn sie empfängt von ihrem Gegenstande nichts, sondern gibt ihm alles, da der reine Geist nur geben, nicht empfangen kann.“[161])

Der Begriff der „Großmut“ ist entscheidend für die Charakterisierung der Stellung des Mannes der Frau gegenüber. In Kants vorkritischen Schriften finden wir bereits Ansätze dazu. Bei Fichte kennzeichnet er geradezu die Tugend des Mannes der der Frau gegenüber. Die Stellung des Mannes der Frau gegenüber ist die der Großmut, denn der Mann nährt und schmückt den weiblichen Geist mit den Produkten des männlichen und läßt das reizende Geschlecht empfinden, wo es nicht gedacht und genießen, wo es nicht gearbeitet hat![162]) Das ist Großmut.

Indem der Mann, da „wo keine natürliche Ernte reift“, eine „künstliche“ zu unterhalten sucht, macht er das „Unrecht“, welches die Natur an der Frau begangen hat, zwar nicht wieder gut, aber er *verbessert* es. Durch die Großmut des Mannes wird das „Unrecht der Natur“ *verbessert*, dadurch verbirgt er den „natürlichen Geistesunterschied beider Geschlechter“.[163])

In Liebe und Großmut neigt sich der Mann zu der Frau, in Achtung beugt sich die Frau vor dem Mann. Damit ist der „gemeine Charakter, den das Bedürfnis der Geschlechtsliebe aufdrückte“, „verbessert“ und „veredelt zu Liebe und Achtung“. „Eine schönere Notwendigkeit kettet jetzt die Geschlechter zusammen, und der Herzen Anteil hilft das Bündnis bewahren, das die Begierde nur launisch und wandelbar knüpft. Aus ihren düsteren Fesseln entlassen, ergreift das ruhigere Auge die Gestalt, die Seele schaut in die Seele . . . Das Bedürfnis zu gefallen, unterwirft den Mächtigen des Geschmackes zartem Gericht; die Lust kann er rauben, aber die Liebe muß eine Gabe sein. Um diesen höheren Preis kann er nur durch Form, nicht durch Materie ringen. Er muß *aufhören*, das *Gefühl* als *Kraft* zu berühren und als Erscheinung dem Verstand gegenüberstehn; er muß Freiheit

---

160) Ebenda.

161) Ebenda.

162) Vgl. auch „Das andere Geschlecht kann und darf, seiner Natur und seiner schönen Bestimmung nach, mit dem männlichen nie die Wissenschaft, aber *durch das Medium* der Darstellung kann es mit demselben die Wahrheit teilen“ (AW Bd. XI, S. 240, 26—28).

163) Über die notw. Grenzen, Bd. XII, S. 137, Z. 12—31.

lassen, weil er der Freiheit gefallen will. So wie die Schönheit den Streit der Naturen in seinem einfachsten und reinsten Exempel, in dem ewigen Gegensatz der Geschlechter löst, so löst sie ihn — oder zielt wenigstens dahin, ihn auch in dem verwickelten Ganzen der Gesellschaft zu lösen und nach dem Muster des freien Bundes, den sie dort zwischen der männlichen Kraft und der weiblichen Milde knüpft, alles Sanfte und Heftige in der moralischen Welt zu versöhnen. Jetzt wird die Schwäche heilig, und die nicht gebändigte Stärke entehrt; das Unrecht der Natur wird durch die Großmut ritterlicher Sitten verbessert".[164])

Das Verhältnis zwischen Mann und Frau zeigt nicht mehr den gemeinen Charakter der Geschlechtsliebe. Liebe und Achtung, eine schönere Notwendigkeit, kettet jetzt die Geschlechter zusammen. Die Geschlechtsliebe geht auf die Sinnlichkeit, auf das Niedrige und Kleine, hier aber ist es das „absolut Große selbst, das liebt und das sich in der Anmut und Schönheit nachgeahmt findet". Schiller betont dies und behauptet zugleich: „Bei der Achtung ist das Objekt die Vernunft und das Subjekt die sinnliche Natur.[165]) Bei der Liebe ist das Objekt sinnlich und das Subjekt die moralische Natur".[166]) Objekt der Liebe ist also doch die sinnliche Natur, obgleich uns eben noch das Gegenteil versichert wurde. Das hat seinen Grund in einer Tatsache, die uns nun schon geläufig ist. Hinter die Begriffe Anmut und Würde schieben sich die Begriffe Stoff und Form, hinter dem Begriff der Form erscheint die Idee der sittlichen Persönlichkeit. Damit sinkt Anmut zur Sinnlichkeit hinunter. So geschieht es, daß das Objekt der Liebe (das Subjekt der Achtung) ebenfalls sinnlich ist. Dies angewendet auf das Verhältnis von Mann und Frau bedeutet, daß die Frau einmal das sinnliche Subjekt der Achtung dem Manne gegenüber, zum anderen das (sinnliche) Objekt für die Liebe des Mannes ist; das bedeutet, daß der Mann als moralisches Wesen einmal das (moralische) Subjekt der Liebe der Frau gegenüber, zum anderen das (moralische) Objekt für die Achtung der Frau ist. Der Geist kann nur lieben, der Sinn kann nur achten.[167])

---

164) Aesth. Erz. 27. Brief Bd. XII, S. 116, Z. 16—39.

165) Achtung, verschieden von Hochachtung, worauf Schiller an dieser Stelle auch verweist (AW Bd. XI, S. 239, Z. 16 ff.

166) AW Bd. XI, S. 239, Z. 7, 8. Vgl. „Bei der Begierde sind Objekt und Subjekt sinnlich" AW Bd. XI, S. 239, Z. 9.

167) AW Bd. XI, S. 240, Z. 15.

Wir haben im Lauf der Untersuchung festgestellt, daß nicht mehr das Ideal der schönen Seele das Höchste ist, sondern daß vielmehr das Ideal der erhabenen Seele das höhere Ideal darstellt. Aber lassen sich diese beiden Ideale überhaupt noch miteinander vergleichen? Anmut ist ein Ideal innerhalb der Menschheit, d. h. ist ein ethisches Ideal, mit dem wohl das ethische Ideal der erhabenen Seele, das „jederzeit so viel an sittlicher Schätzung verliert, als sich Würde in ihren Vortrag mischt", verglichen werden, also auch wertmäßig verglichen werden kann. Aber die erhabene Seele als Ausdruck des reinen Dämons ist metaphysisch bestimmt, kann also nicht wertmäßig mit einem ethischen Ideal verglichen werden. Es fehlt hier gänzlich die Voraussetzung einer Gemeinsamkeit, auf Grund deren eine wertmäßige Vergleichung überhaupt möglich wäre.

Aber Schiller vergleicht beide Ideale nicht nur wertmäßig miteinander, sondern läßt darüber hinaus aus der Synthese von Anmut und Würde, von schöner und erhabener Seele ein Ideal der ganzen Menschheit entstehen, das er „Charakterschönheit" nennt, in dem die schöne und die erhabene Seele nicht nur nebeneinanderstehen, sondern sogar wechselseitig aufeinander angewiesen sind, wenn die „Charakterschönheit"[168]) der Ausdruck für die vollstimmige ganze Menschheit[169]) sein soll. „Ohne das Schöne würde zwischen unserer Naturbestimmung und unserer Vernunftbestimmung ein immerwährender Streit sein. Über dem Bestreben, unserem Geisterbereich Genüge zu leisten, würden wir unsere Menschheit versäumen und, alle Augenblicke zum Aufbruch aus der Sinnenwelt gefaßt, in dieser uns einmal angewiesenen Sphäre des Handelns beständig Fremdlinge bleiben. Ohne das Erhabene würde uns die Schönheit unserer Würde vergessen machen. In der Erschlaffung eines ununterbrochenen Genusses würden wir die Rüstigkeit des Charakters einbüßen und, an diese zufällige Form des Daseins unauflösbar gefesselt, unsere unveränderliche Bestimmung und unser wahres Vaterland aus den Augen verlieren."[170]) Der Begriff des Erhabenen ist in diesem Zusammenhang in dem von uns zuletzt entwickelten Sinne gemeint, denn die Charakterschönheit ist „bloß eine Idee", welcher gemäß zu werden der Mensch „mit anhaltender Wachsamkeit streben, aber die er bei

[168]) AW Bd. XI, S. 224, Z. 4, 5.

[169]) Ebenda, Z. 2.

[170]) Über das Erhabene, Bd. XII, S. 283, Z. 5—18.

aller Anstrengung nie ganz erreichen kann".[171]) Meinte Schiller hier erhabene Seele im Sinne des „bloß" Erhabenen, dann wäre nicht einzusehen, weshalb es dem Menschen nicht gelingen sollte, dieses „harmonisierende Ganze" von erhabener und schöner Seele, von Anmut und Würde, bei aller Anstrengung zu erreichen. Anmut ist ein menschenmögliches Ideal und Würde als Ausdruck der „bloß" erhabenen Seele steht sogar noch unter diesem Ideal, wenn Würde als Ausdruck des Widerstreits, steht neben diesem Ideal, wenn Würde als Beispiel der Unterordnung des Sinnlichen unter das Sittliche im einzelnen Subjekt definiert ist. Das Ideal der Charakterschönheit[172]) ist also die Synthese eines ethischen und eines über menschliche Möglichkeiten hinausgehenden, d. h. eines überethischen Ideals. Das stimmt nicht zusammen.

Wir finden den Schlüssel zur Lösung dieser Unstimmigkeit in dem Satz, der die Definition der Charakterschönheit gibt. „So wie die Anmut der Ausdruck einer schönen Seele ist, so ist Würde der Ausdruck einer erhabenen Seele. Es ist dem Menschen aufgegeben, eine innige Übereinstimmung zwischen seinen beiden Naturen zu stiften." „Innige Übereinstimmung zwischen seinen beiden Naturen"? Anmut und Würde scheinen die beiden „Naturen" zu sein, die sich in der Charakterschönheit miteinander verbinden sollen. Der Begriff des Erhabenen ist bereits metaphysisch bestimmt, d. h. die „Natur", die sich hinter der Würde verbirgt, ist die reine Intelligenz. Wie kann sich jedoch hinter der Anmut, die ein sittliches Ideal darstellt, eine „Natur" verbergen? Hinter dem Begriff der Anmut erscheint der Begriff der „wahren" Natur. Indem Schiller erklärt, was er unter „wahrer" Natur versteht, verwandelt sich ihm unmerklich das ethische Ideal der schönen Seele, deren Ausdruck Anmut ist, in eine metaphysische Qualität und ist somit fähig, neben den metaphysischen Begriff der Würde zu treten.

Der schönen Seele „fällt es nicht mehr ein", „daß man anders handeln und empfinden könnte".[173]) In der schönen Seele herrscht eine innere Notwendigkeit des Tuns. Notwendig fließen Empfindung und Handlung aus der moralischen Gesinnung, aus der inneren

---

171) AW Bd. XI, S. 224, Z. 4, f.

172) Es ist zu beachten, daß das Wort Charakter fast ausschließlich im Zusammenhang mit der erhabenen Seele auftritt.

173) AW Bd. XI, S. 223, Z. 26—27.

Gesetzmäßigkeit der Person. Daher ist bei einer schönen Seele auch nicht mehr Freiheit in den einzelnen Handlungen, aber es ist Freiheit „im All der Erscheinungen", in der Person „als einer Ganzheit". Daher sind bei einer schönen Seele die einzelnen Handlungen eigentlich nicht sittlich, sondern der ganze Charakter ist es. Und so hat die schöne Seele kein anderes Verdienst, als daß sie ist.[174] Diese Notwendigkeit, aus der heraus die schöne Seele empfindet und handelt, ist also keine Naturnotwendigkeit, sondern ist verbunden mit der Vorstellung des Voninnenbestimmtseins oder der Freiheit.[175]

Mit der Vorstellung des von „Innenbestimmtseins" führt sich der Begriff der „Natur" von selbst in die Bestimmung des Begriffs der Anmut ein. Gemeint ist mit dem Begriff der Anmut eine bestimmte Art sich sittlich zu verhalten; er soll die Kennzeichnung einer Persönlichkeit sein. Aber dieses Voninnenbestimmtsein ist nicht mehr die Selbstbestimmung der Person, sondern die innere Notwendigkeit eines Ganzen. Dieses Ganze hat nicht Bewußtsein und Willen, denn es gehorcht einer inneren Notwendigkeit, aber als Ganzes betrachtet ist es selbständig.

„Der Wille ist der Geschlechtscharakter des Menschen, und die Vernunft selbst ist nur die ewige Regel desselben. Vernünftig handelt die ganze Natur; sein Prägorativ ist bloß, daß er mit Bewußtsein und Willen vernünftig handelt." Die Vorstellung des Von-innen-bestimmt-seins ist also mit dem Begriff der Freiheit ebenso verbunden wie mit dem Begriff der Natur. „Dünke der Mann sich frei! Du *bist* es; denn ewig notwendig weißt Du von keiner Wahl, keiner Notwendigkeit mehr".[176] Aber der Ausdruck „Natur" ist Schiller „lieber als Freiheit, weil er zugleich das Feld des Sinnlichen bezeichnet, . . . und neben dem Begriff der Freiheit auch sogleich ihre Sphäre in der Sinnenwelt andeutet".[177]

Aber Schiller ist der Ausdruck „Natur" nicht nur aus diesem Grunde lieber, sondern mit diesem Ausdruck vermag er das Ideal der Anmut gegen das der Würde entsprechend abzuheben. Denn in Anmut und Würde stehen sich *unbewußtes Wirken* und *bewußtes Handeln* gegenüber. Ist aber Unbewußtheit eine

[174] AW Bd. XI, S. 223, Z. 29.
[175] Kalliasbriefe.
[176] Das weibliche Ideal.
[177] Kalliasbriefe.

wesentliche Bestimmung der Anmut, dann findet diese ihren vollkommensten Ausdruck in der Naivität. „Wo findet man mehr Anmut als bei Kindern?“[178]) In der Tat hat nach Schiller die Natur dem anderen Geschlecht in dem naiven Charakter seine höchste Vollkommenheit angewiesen.[179]) Die höchste Vollkommenheit, die die Frau erreichen kann, und das Wesen des Kindes, das noch ganz unter sinnlicher Leitung steht, werden von Schiller also durch denselben Begriff gekennzeichnet, durch den Begriff der Naivität. Daher gilt für die Frau auch das, was Schiller über das naive Genie gesagt hat: „Durch seine Natur muß das naive Genie alles tun, durch seine Freiheit vermag es wenig; und es wird seinen Begriff erfüllen, sobald nur die Natur in ihm nach einer inneren Notwendigkeit wirkt. Nun ist zwar alles notwendig, was durch die Natur geschieht; . . . . aber ein anderes ist die Nötigung des Augenblicks, ein anderes die innere Notwendigkeit des Ganzen. Als ein Ganzes betrachtet ist die Natur selbständig und unendlich; in jeder einzelnen Wirkung hingegen ist sie bedürftig und beschränkt.“[180]) Der naive Charakter handelt nicht, sondern die Natur wirkt in ihm nach einer inneren Notwendigkeit, das bedeutet: der naive Charakter ist nur soweit wie die Natur in ihm wirkt und insofern die Natur in ihm wirkt, d. h. der naive Charakter *ist Natur*.

Der Ausdruck der weiblichen Tugend ist Anmut, das „wichtigste Bestandstück“ der Anmut ist Naivität. Naivität ist Ausdruck der Natur, die Frau ist Natur und erfüllt ihren Begriff, sobald nur die Natur in ihr nach einer inneren Notwendigkeit wirkt.[181])

Ist Naivität die höchste Vollkommenheit der Frau, dann ist Un-

---

178) AW Bd. XI, S. 234, Z. 24—25.

179) NS Bd. XII, S. 175, Z. 12, 14.

180) NS, Idylle, Bd. XII, S. 232, Z. 8.

181) Es ist typisch, daß Schiller in Bezug auf die Frau fast immer von ihren „Wirkungen“, selten von ihren „Handlungen“ spricht. Was er in NS sagt in Bezug auf den Unterschied von Realist und Idealist, paßt auch auf das Verhältnis von Mann und Frau: „Da der Realist durch die Notwendigkeit der Natur sich bestimmen läßt, der Idealist durch die Notwendigkeit der Vernunft sich bestimmt, so muß zwischen ihnen dasselbe Verhältnis stattfinden, welches *zwischen den Wirkungen der Natur und den Handlungen der Vernunft* angetroffen wird.“ (NS Idylle, Bd. XII, S. 152, Z. 3—6.) Zu bemerken ist: der Realist läßt sich bestimmen, der Idealist bestimmt sich, d. h. Passivität und Aktivität treten uns in Realist und Idealist entgegen, ebenso wie in Frau und Mann.

bewußtheit wesentlich für das sittliche Verhalten der Frau. Unbewußtheit bedeutet Unschuld. Die Frau ist unschuldig wie die Natur, sie ist „schamhaft, weil die Natur dieses immer ist“[182]), sie ist fromm, denn sie hat die „Einfalt, Wahrheit und Notwendigkeit der Natur“.[183]). Die Frau ist die „Tochter der frommen Natur“.

Ist das Wesen der Frau aber Natur, dann kann sie sich nicht strebend bemühen. Sie ist wie sie ist. „Ein glücklicher Wurf“ ist sie, „keiner Verbesserung bedürftig, wenn er gelingt, aber auch keiner fähig, wenn er verfehlt wird.“[184]) Die schöne Seele hat kein anderes Verdienst, als daß sie ist. Und so kann sie auch nur durch ihr Sein, durch ihr Dasein auf ihre Umgebung wirken. Während der Mann durch „Ideen“ rührt, kann die Frau nur „durch lebendige Gegenwart“ rühren.[185]) In Frau und Mann begegnen sich die „Wirkungen der Natur“ und die „Handlungen der Vernunft“. Damit besteht zwischen Mann und Frau dasselbe Verhältnis wie zwischen dem „Idealisten“ und dem „Realisten“. Denn „da der Realist durch die Notwendigkeit der Natur sich bestimmen läßt, der Idealist durch die Notwendigkeit der Vernunft sich bestimmt, so muß zwischen ihnen dasselbe Verhältnis stattfinden, welches zwischen den Wirkungen der Natur und den Handlungen der Vernunft angetroffen wird“.[186]) Das Verhältnis zwischen Mann und Frau ist also nur ein Beispiel für das Verhältnis, welches zwischen den Wirkungen der Natur und den Handlungen der Vernunft angetroffen wird, ebenso wie das Verhältnis zwischen dem Realisten und dem Idealisten und schließlich auch der Unterschied zwischen naivem und sentimentalem Dichter nur ein Beispiel dafür ist. Das Verhältnis zwischen Mann und Frau hat nur den Vorzug, daß es das „einfachste und reinste Exempel“[187]) dieses Verhältnisses ist.[188])

---

[182]) NS Bd. XII, S. 174, Z. 24—25; vgl. Würde der Frauen „Ehrenhafte Sitte“.

[183]) Der Spaziergang: Erst du, fromme Natur, züchtigst das alte Gesetz! vgl. Würde der Frauen „Tochter der frommen Natur“.

[184]) NS Idylle, Bd. XII, S. 232, Z. 8.

[185]) NS Bd. XII, S. 189, Z. 7—9.

[186]) NS Idylle, Bd. XII, S. 152, Z. 1—6.

[187]) Dieses „Exempel“-sein bei Schiller ist von Kants „Beispiel fürs Gesetz“-sein, wie sich auch aus unseren Untersuchungen ergibt, grundsätzlich unterschieden.

[188]) Aesth. Erz. 27. Br. XII, S. 116, Z. 35.

Was geschehen ist, ist folgendes: Schiller substituiert dem sittlichen Ideal der Anmut den metaphysischen Begriff der Natur. Das sittliche Ideal der Anmut gibt unter der Last der metaphysischen Bestimmungen alle Bestimmtheiten auf, die den Begriff der Persönlichkeit ausmachen, um schließlich als „Unschuld" der Natur zu erscheinen, ein Begriff, der zwar nicht etwas Unsittliches kennzeichnet, aber von jenem Schöpferisch-Tätigen, das die Person auszeichnet, nicht mehr die Spur enthält. Es ist nur ein Schein von Freiheit. Wenn Anmut der erscheinungsmäßige Ausdruck der Freiheit ist, dann muß es die Natur sein, die uns als Freiheit erscheint. Anmut und Würde haben eine Ähnlichkeit. Es stehen sich die Freiheit der Natur und die Freiheit der Vernunft gegenüber. „Handelt also ein Vernunftwesen, so muß es aus reiner Vernunft handeln, wenn es reine Selbstbestimmung zeigen soll. Denn das Selbst des Vernunftwesens ist Vernunft, das Selbst des Naturwesens ist Natur."[190])

In Anmut als Natur und Würde als Vernunft stehen sich nun auf beiden Seiten Seinsprinzipien gegenüber. Damit wird die Synthese zwischen Anmut und Würde in der Charakterschönheit möglich. Ihre Synthese ist im Endlichen nicht möglich, sie besteht lediglich in der Idee. Anmut und Würde haben beide unter der Last der metaphysischen Bestimmungen ihren sittlichen Gehalt aufgegeben. Das metaphysische Begriffspaar Form und Stoff hat über die Idee der Persönlichkeit, die Metaphysik über die Ethik gesiegt.

Wir wollen noch einmal diesen Kampf verfolgen. Das wird eine Darstellung von Schillers „Substitution" der Begriffe sein.

Schiller beginnt mit dem sittlichen Ideal der schönen Seele, deren Ausdruck Anmut ist. Anmut ist liberale Herrschaft der Vernunft über die sinnlichen Triebe (im einzelnen Subjekt Mensch). In der weiblichen Tugend stellt sich dieses Ideal sittlichen Verhaltens dar.

Ohne notwendige innere Beziehung zu diesem Ideal steht das Ideal der erhabenen Seele, deren Ausdruck Würde ist. Würde ist hier ein „Ausdruck des Widerstreites" zwischen dem Sinnlichen

189) Es ist interessant, sich in diesem Zusammenhang an die Bewertung Goethes durch Schiller zu erinnern.

190) An Körner, 1793.

und dem Sittlichen, der die Schranken des Subjekts sichtbar macht. In der männlichen Tugend stellt sich dieses Ideal sittlichen Verhaltens dar. Das Ideal des Mannes bleibt hinter dem der Frau zurück.

Die schöne und die erhabene Seele werden jetzt in einen notwendigen inneren Zusammenhang gebracht, denn hinter Würde und Anmut verstecken sich für Schiller die metaphysischen Begriffe Form und Stoff, die in notwendiger innerer Beziehung zueinander stehen, weil sie in gegenseitiger Ergänzung aufeinander angewiesen sind. Das sittliche Ideal der schönen Seele wird darum von Schiller nach Form und Inhalt aufgeteilt. Würde ist liberale Herrschaft der Vernunft über die sinnlichen Triebe (im Subjekt) der Form nach. Würde wird zu diesem Zweck nicht mehr als „Ausdruck des Widerstreites", sondern als ein „Beispiel der Unterordnung" definiert, da sie sich sonst nicht bei der Tugend von selbst ergibt. Mann und Frau als Vertreter von Würde und Anmut stehen gleichwertig und in einer inneren notwendigen Beziehung zueinander.

Hinter den Begriff der Form schiebt sich der Begriff der Form als Idee der sittlichen Persönlichkeit, für die aller Inhalt nur Stoff ihrer Tätigkeit ist. Die schöne Seele dem Inhalt nach sinkt damit herunter zum Stoff, d. h. zum Ausdruck der Sinnlichkeit. Wo findet man mehr Anmut als bei Kindern, die doch ganz unter sinnlicher Leitung stehen? Wieder ist das Ideal der schönen Seele geteilt, und wieder geteilt in Anmut und Würde. Anmut ist zu einem Ausdruck der Sinnlichkeit, d. h. der „bloßen" Natur geworden; Würde zum Ausdruck der schönen Seele. Das ist dadurch möglich geworden, daß erstens Würde nicht mehr als „Ausdruck des Widerstreits", sondern als „Beispiel der Unterordnung" bestimmt ist, und daß zweitens hinter den Begriff der Form die Idee der sittlichen Persönlichkeit getreten ist. In der männlichen Tugend stellt sich jetzt das sittliche Ideal der schönen Seele dar. Ohne notwendige innere Beziehung zu diesem Ideal steht das Ideal, dessen Ausdruck Anmut ist, denn Anmut ist nun zum Ausdruck der Sinnlichkeit geworden. Damit ist das Ideal der Würde identisch mit dem Ideal der Anmut geworden. Oder anders ausgedrückt: dies Ideal ist dadurch ausgezeichnet, daß die Verknüpfung zwischen Anmut und Würde so eng ist, daß beide unkenntlich werden, sodaß es weder Anmut noch Würde ist, was das Menschheitsideal auszeichnet. Das Ideal ist weder männlich noch

weiblich, kann also sowohl vom Manne als auch von der Frau dargestellt werden. Das Menschheitsideal ist geschlechtslos. Aber es ist immer noch ethisch bestimmt.

Der nächste Schritt ist die Aufteilung des Ideals des geschlechtslosen Menschen nach Form und Inhalt. Jetzt wird auf dies Ideal das Verfahren angewandt, welches wir bereits vom Ideal der Anmut her kennen. Das Ideal des geschlechtslosen Menschen wird von Schiller nach Form und Inhalt unterschieden, indem er Wahrheit und Moralität nach Form und Inhalt scheidet. In dieser Zerlegung bekommt die Frau den Inhalt der Sittlichkeit und der Wahrheit, denen auf der anderen Seite die Sittlichkeit und die Wahrheit der Form nach gegenüber stehen. Beide, Mann und Frau, stehen sich hier gleichwertig gegenüber, weil sie aufeinander angewiesen sind wie Form und Inhalt. Dann schieben sich hinter den Begriff Menschheitsideal der Form und dem Inhalt nach die Begriffe Empfindung und Wille (bezw. Verstand), und das Menschheitsideal ist nach Empfindung und Wille aufgeteilt, die, noch immer gleichwertig nebeneinander, wie Form und Inhalt, Form und Stoff aufeinander angewiesen sind. Inhalt wird mit Empfindung (nicht mehr „bloße", sondern moralische), Form mit Denken bezw. Willen in Verbindung gebracht. Indem sich wieder hinter den Begriff der Form die Idee der Persönlichkeit schiebt, wird die Überordnung des Ideals der Würde über das der Anmut möglich. Damit wird Anmut zu einem Ausdruck der Natur, nicht mehr der „bloßen", sondern der „wahren" Natur. Da Freiheit nicht nur die intelligible Ursache, sondern zugleich auch der Inhalt der sittlichen Forderung ist, tritt uns ein neuer Begriff von Würde entgegen, der nicht mehr definiert ist als „Ausdruck des Widerstreites", der die besonderen Schranken des Subjektes sichtbar bewegt, auch nicht als ein „Beispiel der Unterordnung", sondern als Ausdruck des Widerstreites, der die Schranken der allgemeinen Menschheit sichtbar macht. Hier erscheint ein neuer Begriff der erhabenen Seele, der nicht mehr ethisch, sondern metaphysisch bestimmt ist. Damit treten uns in Anmut und Würde die metaphysischen Begriffe Natur und Vernunft entgegen. Die Metaphysik hat schließlich über die Idee der Persönlichkeit gesiegt.

Wie dieser Sieg möglich war, haben wir gesehen. Er war möglich durch eine Methode, die wir eine „Substitution" des Begriffs genannt haben, denn der metaphysische Begriff der Form und der

Begriff der Form in der Bedeutung Idee der Persönlichkeit werden jeweilig füreinander in die Untersuchung substituiert. Damit kommt ein Kampf in die Darstellung, der ein Kampf zwischen dem metaphysischen Begriffspaar Form und Stoff und der Idee der Persönlichkeit ist. Die Darstellung der Verhältnisse zwischen Mann und Frau ist nur ein Beispiel für diesen Kampf, der ebenso in der Darstellung der Verhältnisse zwischen Realist und Idealist, oder naivem und sentimentalischem Dichter stattfindet. Der „ewige Gegensatz der Geschlechter" ist nur „das einfachste und reinste Exempel". Die Auffassung vom Wesen der beiden Geschlechter und ihres gegenseitigen Verhältnisses zueinander, die gleiche oder ungleiche Bewertung von Mann und Frau richtet sich danach, ob der metaphysische oder ob der ethische Gesichtspunkt entscheidend ist. Mit dem Wechsel der Gesichtspunkte ist ein Wechsel der Auffassung und der Bewertung gegeben.

Die Frau vermag im vollen Sinne Mensch zu sein. Darin erschöpft sich jedoch ihre ganze Bestimmung. Die Bestimmung des Mannes geht über die Bestimmung zum Menschen hinaus. Seine Aufgabe ist „sein Individuum zur Gattung zu steigern". Damit wird die „subjektive Menschheit" zur „objektiven veredelt",[191]) sodaß wir auch sagen können: In Mann und Frau stehen sich objektive und subjektive Menschheit, objektive und subjektive Sittlichkeit gegenüber.[192]) Wie die Formeln auch lauten mögen, ist gleich. Immer treten sich das männliche und das weibliche Prinzip gegenüber, immer bilden beide zusammen das Ganze. Die Vernunft ist männlich[193]) und die Natur ist weiblich. Der Mann ist Vernunft und das Weib ist Natur, Vernunft und Natur bilden in ihrer Vereinigung die „herrliche Menschheit" oder auch die Welt. Denn wie soll man auf dieser letzten Stufe der Spekulation noch Menschheit und Welt unterscheiden? Die männliche Vernunft und die weibliche Natur bilden zusammen die Menschheit, die Welt, Gott.

Das Problem, welches für Kant das entscheidende der Ehe bezw. der Vereinigung von Mann und Frau ist, wird von Schiller nicht gesehen, das Problem: wie ist die Abhängigkeit, in die sich Mann

---

[191]) Aesth. Erz. 4. Br. Bd. XII, S. 6, Z. 26—34.

[192]) Es treten bei Mann und Frau die Begriffe subjektive und objektive Sittlichkeit auf.

[193]) Die „Männlichkeit der Vernunft" ebenda 6 Br., Bd. XII, S. 17, Z. 13.

und Frau in ihrer Vereinigung voneinander begeben, mit ihrer Bestimmung zur Persönlichkeit zu vereinigen? Schiller nimmt die Entgegensetzung von Form und Inhalt, die für Kant weder zur Stellung noch zur Lösung dieses Problems wesentlich ist, in die Diskussion, verwirrt diese dadurch und erreicht damit schließlich, daß die ethische Fragestellung in der Metaphysik untergeht. Fichte sieht das Problem und stellt von Neuem die ethische Frage. Aber auch er nimmt zur Kennzeichnung der männlichen und weiblichen Persönlichkeit die formale Unterscheidung von Form und Inhalt hinzu. Damit gerät auch bei ihm die Idee der Persönlichkeit in einen Kampf mit dem metaphysischen Begriffspaar Form und Stoff.

Daneben aber bleibt bestehen, was Kant für die Philosophie gewonnen hatte, die Idee der sittlichen Persönlichkeit. Diesen Gewinn geben die Nachfolger Kants nicht preis. Dadurch entsteht jener Kampf, den wir bei Schiller aufzeigen konnten, und den wir bei Fichte weiter verfolgen werden, den Kampf zwischen Personalismus und Metaphysik.

Fichte: Großmut und Liebe

Wie ist die Sittlichkeit in den natürlichen Gemeinschaften der Menschen möglich? Dies Problem hatte sich für Kant ergeben und die Lösung glaubte er mit Hilfe des Erlaubnisprinzips, des auf dingliche Art persönlichen Rechts auf einem Wege, den wir durch den Begriff der „Wiederherstellung" kennzeichneten, gefunden zu haben. Wir hatten an einem besonderen Beispiel einer natürlichen Gemeinschaft, der Ehe, die einzelnen Schritte dieser Wiederherstellung der Persönlichkeit in der Ehe verfolgt und zeigen können, daß und wie die Konstituentien für Persönlichkeit und Gemeinschaft zugleich Mittel der Wiederherstellung der Person — oder um einen später auftauchenden Begriff zu gebrauchen, der „Ethisierung" der Geschlechtsliebe sind.

Auch für Fichte wird der Geschlechtstrieb zum sittlichen Problem. Problemlage und Problemlösung stellen sich für ihn zwar anders

dar als für Kant. Aber auch für ihn ergibt sich die Notwendigkeit einer „Wiederherstellung der Persönlichkeit", der Ethisierung des Geschlechtstriebes. Auch bei ihm sind die aprioriſchen Normen für Persönlichkeit und Gemeinschaft zugleich die Mittel zur „Ethisierung" nicht nur des Geschlechtstriebs, sondern der natürlichen Beziehungen unter den Menschen überhaupt. Denn nicht nur die eheliche Gemeinschaft, sondern die Gemeinschaft unter den Menschen überhaupt wird Fichte zum Problem, von der die Ehe nur ein Beispiel ist.[194])

Denn auf der einen Seite ist die Bestimmung[195]) der Menschen absolut frei und lediglich von ihrem Willen abhängig zu sein[196]). Auf der anderen Seite soll der Mensch in Gesellschaft leben[197]). Warum *soll* der Mensch in Gemeinschaft leben? Die Bestimmung der Menschen ist, „die Menschheit in ihrer ganzen Fülle darzustellen".[198]) Der Einzelne erscheint aber von Fichtes metaphysischem Standpunkt aus als ein Endliches, das als ein Endliches nicht imstande ist, eine Unendlichkeit wie die „Menschheit in ihrer Fülle" darzustellen. Das bedeutet, die Idee der Menschheit fordert Gemeinschaft unter den Menschen. Denn nur in Gemeinschaft ist es dem Menschen möglich, die Menschheit in ihrer ganzen Fülle darzustellen. Ja, indem das Individuum als Glied eines Ganzen, als dessen integrierender Teil erscheint, *ist* es überhaupt erst, existiert es als Mensch, d. h. der Mensch ist bestimmt, in der Gesellschaft zu leben; er ist kein ganzer vollendeter Mensch und widerspricht sich selbst, wenn er isoliert lebt",[199]) d. h. „der Mensch wird unter Menschen ein Mensch".[200])

Wie kann diese Forderung mit der Pflicht des Menschen zu absolut unabhängiger Selbsttätigkeit zusammen bestehen? „Personen als solche sollen absolut frei und lediglich von ihrem Willen abhängig sein. Personen sollen, so gewiß sie das sind, in gegen-

194) Daß die Ehe bezw. die Familie die einzige natürliche Gemeinschaft ist, die für Fichte überhaupt existiert, werden wir später sehen.

195) „Bestimmung" und „Ziel" werden von Fichte unterschieden. „Ziel" liegt im Unendlichen. Der *Weg* zum Ziel ist die „Bestimmung". (SS 2. H.; IV 150, 151, ebenda 166.) „Vollkommenheit" ist das Ziel, „Vervollkommnung" ist die Bestimmung (VI, 300).

196) GN 1. T. 3. H. § 7; III, 85.

197) VI, 306.

198) BM; II, 310.

199) VI, 306.

200) GN 1. T. 1. H. § 3; III, 39.

seitigem Einflusse stehen, und nicht lediglich von sich selbst abhängig sein.: Wie beides beisammen bestehen könne, dieses ist zu beantworten, d. h. wie ist eine Gemeinschaft freier Wesen als solcher möglich?"[201])

Die Bestimmung des Menschen ist absolut frei zu werden. Freiheit ist für Fichte nicht nur, wie für Kant, intelligible Ursache, sondern zugleich auch Inhalt der sittlichen Forderung.[202])

Dieser Imperativ ergeht an jeden Menschen. Wie können freie Wesen als solche beieinander sein? „Wenn jeder seine Freiheit so beschränkt, daß neben ihr die der anderen auch bestehen kann".[203]) „Wo meine moralische Macht Widerstand findet, kann nicht N a t u r sein. Schaudernd stehe ich stille: hier ist Menschheit! ruft es mir entgegen; ich d a r f nicht weiter".[204]) „Die Stimme des Gewissens ist es, das Gebot: Hier beschränke deine Freiheit, hier vermute und ehre fremde Zwecke".[205]) Ethische Selbstbeschränkung ist Pflicht, das bedeutet: neben das Prinzip der Freiheit tritt das der Gleichheit als apriorische Norm der Persönlichkeit und — der Gemeinschaft.

Diese als „Wechselfreiheit" definierte Gleichheit[206]) gibt aber nur einen negativen Begriff von Gemeinschaft, die nie Gegenstand eines sittlichen Imperativs sein kann. Denn die so definierte Gleichheit gibt zwar die Möglichkeit, nie aber die Notwendigkeit einer Gemeinschaft sittlicher Wesen. Wenn eine Pflicht zur Gemeinschaft besteht, dann muß es einen positiven Begriff von Gemeinschaft geben.

Die Bestimmung des Menschen ist, die Menschheit in „ihrer ganzen Fülle" darzustellen; das ist dem einzelnen Individuum als

---

201) GN 1. T. 3. H. § 7; III, 85.

202) Hierdurch tritt bei Fichte Kant gegenüber nicht nur eine Verschiebung in der Auffassung der Persönlichkeit ein, sondern zugleich auch damit in der Auffassung von der Gemeinschaft und der „Wiederherstellung" der Sittlichkeit, der „Ethisierung" der natürlichen Gemeinschaften, denn hier bestehen, wie auch bei Kant und überhaupt, innere Beziehungen zueinander.

203) Von Kant zum ewigen Frieden, VIII; 430.

204) SS 3. H. 2. Abs.; IV, 225.

205) BM; II, 260.

206) Metzger, Wilhelm, Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus, Heidelberg 1917, S. 159. M. weist darauf hin, daß Fichte sich nicht ganz im klaren darüber zu sein scheint, wie weit diese Wechsel-Freiheit als „Gleichheit" zu bestimmen ist.

ein Endliches nicht möglich, also muß es in Gemeinschaft mit anderen leben, um seiner Bestimmung nachzukommen. Nicht an der Tätigkeit des anderen also, sondern an der Idee der Menschheit in ihrer ganzen Fülle, d. h. an dem übergeordneten Ganzen, an der gemeinschaftlichen Aufgabe findet die absolute Tätigkeit des Menschen eine Schranke,[207]) nicht die Freiheit des anderen, sondern das Ganze ist der Grund zur eigenen ethischen Selbstbeschränkung. Ja, das Individuum besteht lediglich als Tendenz, dieses Ganze zu bilden[208]) und damit zu einem Glied dieses Ganzen zu werden. Hieraus entspringt der positive Begriff der Gemeinschaft.

Ist Bestimmung der Menschen, die Menschheit „*in ihrer ganzen Fülle*" darzustellen, so ist die Menschheit nicht als ein homogenes Ganzes von gleichen Teilen aufzufassen. Denn dann könnte der einzelne Mensch bereits die Menschheit darstellen, „Beispiel fürs Gesetz" sein und eine Pflicht zur Gemeinschaft um der Darstellung der Menschheit willen wäre nicht begründet. Die Menschheit muß als eine lebendige Mannigfaltigkeit erscheinen, in der jeder Mensch gerade diesen Platz auszufüllen hat, um an *seiner* Stelle, auf *seine*, *nur ihm eigentümliche* Weise zur Darstellung der Menschheit beizutragen, damit diese überhaupt in ihrer *ganzen Fülle* erscheinen kann. Werde eigentümliches Glied eines Ganzen, lautet der Fichtesche Imperativ! Erfülle deine Bestimmung, die gerade du und kein anderer hat.[209]) Eigentümliches Glied eines Ganzen bedeutet zugleich unersetzbares Glied. Damit gewinnt auch der Begriff der Gleichheit eine über den nur negativen Begriff einer „Wechselfreiheit" hinausgehenden Bedeutung. Gleichheit im Sinne gleichen Rechts auf Freiheit und einer gleichen Verpflichtung zur Freiheit, aber nicht in der Weise einer Gleichartigkeit, sondern im Gegenteil im Sinne der Eigentümlichkeit, der Einzigartigkeit.

Die Menschheit in „ihrer ganzen Fülle" darzustellen, ist Bestimmung des Menschen. Die Aufgabe können die Menschen nur in Gemeinschaft lösen. Darum ist Gemeinschaft Pflicht. In

[207]) Bei Fichte stehen dementsprechend die „Pflichten gegen das Ganze" als die „unbedingten" Pflichten (anstelle von Kants „Pflichten gegen andere") den Pflichten „gegen sich selbst" als den bedingten gegenüber.

[208]) GN 3. Anh. 3. Abs. § 3; III 306.

[209]) St. 2. Abs.; IV, 447. NW II, 516 f, 518 f. IV, 584 f. Neue Welt III.

welcher Gemeinschaft ist die Lösung dieser Aufgabe möglich, kann der Mensch zu seiner Bestimmung gelangen, d. h. wie kann man das Menschengeschlecht zur Tugend führen?[210])

„In der Verbindung beider Geschlechter . . . aber auch nur in dieser Verbindung findet sich ein äußerer Antrieb[211]) zur Tugend". „Es gibt keine sittliche Erziehung der Menschheit, außer von diesem Punkte aus."[212]) Die Verbindung zwischen den beiden Geschlechtern, die die Darstellung der Menschheit in ihrer Fülle möglich macht, die die Möglichkeit die Menschheit zur Tugend zu führen gibt, nennt Fichte Ehe.[213]) Eine Verbindung der Geschlechter, die nicht in dieser notwendigen Beziehung zur Idee der Menschheit steht, ist sittlich ungerechtfertigt.

Damit erscheint die Ehe nicht als eine unter vielen Gemeinschaften, in denen die Verwirklichung der Tugend möglich wäre, sondern als d i e Gemeinschaft, in der der Mensch a l l e i n seine Bestimmung erlangt. Daher ist es die „absolute Bestimmung eines jeden Individuums, beider Geschlechter" sich zu verehelichen.[214]) Die Ehe ist nicht mehr sittlich zufällig, sondern sittlich notwendig. Darüber hinaus ist sie die einzige natürliche Gemeinschaft, die in einer notwendigen Beziehung zur Idee der Menschheit steht. Nur in der Ehe wird der Mensch zum Menschen, denn „der Mensch", ist „nicht Mann oder Weib, sondern er ist beides."[215]) Das gilt für den physischen Menschen ebenso wie für den moralischen Menschen[216]), d. h. die Ehe ist die Realisation des „ganzen Menschen".[217])

Das Individuum besteht lediglich „als Tendenz dieses Ganze zu bilden". So bestehen Mann und Frau nur in der Tendenz den „ganzen Menschen" zu bilden und s i n d in dieser Tendenz erst

---

210) Der Text bei Fichte lautet vollständig: „Wie kann man das Menschengeschlecht von Natur aus zur Tugend führen?" Auf den Zusatz „von Natur aus" gehen wir später ein. Hier können wir ihn noch unberücksichtigt lassen.

211) Auf die Bedeutung der Worte „ein äußerer Antrieb" gehen wir später ein.

212) GN 1. Anh. 1. Abs. § 7; III, 315.

213) GN 1. Anh. 1. Abs. § 8; III, 315.

214) Vgl. SS. 3. H. 3. Abs.; IV, 332.

215) SS 3. Abs.; IV, 332.

216) Ebenda.

217) GN 1. Anh. 1. Abs. § 7; III, 315.

Mann und Frau. Mann und Frau *sind* erst in ihrer Vereinigung. Das bedeutet: „Das eheliche Verhältnis ist die eigentlichste, von der Natur geforderte Weise des erwachsenen Menschen von beiden Geschlechtern zu existieren."[218])

In der Verbindung der beiden Geschlechter besteht also nicht nur die Realisation des „ganzen Menschen", sondern zugleich die Realisation des männlichen und weiblichen Individuums als Mann und Frau. Daher ist „die absolute Bestimmung eines jeden Individuums beider Geschlechter sich zu verehelichen".[219]) „Die unverheiratete Person ist nur zur Hälfte ein Mensch."[220])

Das eheliche Verhältnis ist nicht nur die eigentlichste *von der Natur* sondern *auch von der Vernunft* geforderte Weise des erwachsenen Menschen von beiden Geschlechtern zu existieren. Denn nicht nur „der physische Mensch", sondern auch „der moralische Mensch" ist ein Ganzes, das nicht Mann oder Weib ist, sondern beides. In der ehelichen Verbindung beider Geschlechter besteht die Realisation des „ganzen moralischen Menschen" und, indem Mann und Frau in ihrer Verbindung dieses Ganze bilden, werden sie selbst zur Persönlichkeit. Mann und Frau erreichen ihre moralische Bestimmung nur in der Ehe, die mit der Realisation des „ganzen moralischen Menschen" zugleich die Realisation des Mannes als Persönlichkeit und der Frau als Persönlichkeit bedeutet. Es ist daher auch in moralischer Beziehung — und nicht nur der besonderen Bestimmung der Natureinrichtung nach — zwar nicht die Pflicht[221]) [222]), aber doch die „absolute Bestimmung eines jeden Individuums beider Geschlechter" sich zu verehelichen. „Die Ehe ist sonach kein erfundener Gebrauch und keine willkürliche Einrichtung, sondern sie ist ein durch Natur *und*[223]) Vernunft in ihrer Vereinigung notwendig und vollkommen bestimmtes Verhältnis."[224])

Da die Frau zur Realisation des „ganzen Menschen" notwendig ist, ist die Frau als Persönlichkeit, d. h. als ein selbständiges und selbsttätiges, vernünftiges und freies Wesen anerkannt. Das

[218]) GN 1. Anh. 1. Abs. § 8; III, 316.
[219]) SS 3. H. 3. Abs.; IV, 332.
[220]) Ebenda.
[221]) GN 1. Anh. 2. Abs. § 13; III, 322.
[222]) SS 3. H. 2. Abs.; IV, 332.
[223]) Vom Verf. gesperrt.
[224]) GN 1. Anh. 1. Abs.; III, 317.

ist für Fichte selbstverständlich, aber wieder nicht so selbstverständlich, daß er nicht diese Selbstverständlichkeit ausdrücklich glaubt betonen zu müssen:[225]) „Darüber könnte nur der die Frage erheben, welcher zweifelte, ob die Weiber auch völlige Menschen seien".[226]) Mann und Frau besitzen beide dieselbe Vernunft und dieselbe Freiheit[227]), d. h. Mann und Frau sind als Persönlichkeit gleichwertig.[228])

Mann und Frau sind als Persönlichkeit gleich*wertig*, aber nicht gleich*artig*. Denn wenn die Frau nicht auf eine nur ihr eigentümliche, einzigartige Weise zur Realisation des ganzen Menschen beitrüge, wäre sie zur Darstellung des ganzen Menschen überhaupt überflüssig und könnte nicht in eine sittlich notwendige Beziehung zur Idee der Menschheit gebracht werden. Der „moralische Mensch" ist jedoch beides: Mann *und* Frau, d. h. der Unterschied zwischen Mann und Frau besteht für Fichte auch im Gebiet des Sittlichen und dieser Unterschied ist nicht nur sittlich *möglich*, sondern sittlich *notwendig*, ist durch die Idee der Menschheit gefordert, d. h. die Persönlichkeit der Frau ist spezifisch von der des Mannes unterschieden.

Fichte kennzeichnet das Wesen der männlichen Persönlichkeit durch den Begriff der Großmut, das der weiblichen Persönlichkeit durch den Begriff der Liebe. „Wie die sittliche Anlage in der Natur des Weibes sich durch Liebe, so äußert die sittliche Anlage in der Natur des Mannes sich durch Großmut".[229]) Durch „Liebe" also kennzeichnet Fichte die weibliche Persönlichkeit und durch „Großmut" die männliche, so wie Schiller Anmut den Ausdruck der weiblichen Tugend und Würde den Ausdruck der männlichen Tugend sein läßt. Was ist für Fichte Großmut und Liebe? Und aus welchem Grunde glaubt er damit das Wesen der männlichen und weiblichen Persönlichkeit erfaßt zu haben?

Die Verschiedenheit, auf die sich der ganze Unterschied der beiden Geschlechter[230]) gründet, ist, daß sich in der Ehe das eine Geschlecht — was den eigentlichen Act der Zeugung anbelangt —

---

225) Diese Betonung ist für unser Thema interessant und aufschlußreich.
226) GN 1. Anh. 3. Abs. § 33; III, 344.
227) GN 1. Anh. 3. Abs. § 32; III, 343.
228) GN 1. Anh. 1. Abs. § 4; III, 308.
229) GN 1. Anh. 1. Abs. § 7; III, 313.
230) Ebenda § 3; III, 309.

nur tätig, das andere nur leidend verhält.[231]) In Aktivität und Passivität erscheint wieder die alte Entgegensetzung von Form und Stoff und damit der alte Naturbegriff. Das leidende Geschlecht „heißt durch die ganze Natur hindurch das weibliche . . .", das tätige Geschlecht „heißt durch die ganze Natur hindurch das männliche".[232]) Tätigkeit und Leiden ist für Fichte also nicht nur der Unterschied zwischen Mann und Frau im natürlichen ehelichen Verhalten; sondern er sieht darin auch die Bestimmung der beiden Geschlechter — der Natureinrichtung nach.[233]) Leiden ist ebenso die Bestimmung der Frau, wie Tätigkeit die Bestimmung des Mannes ist.[234]) Aus diesem Unterschied ergibt sich für Fichte überhaupt erst die Notwendigkeit der Ethisierung des Geschlechtstriebes. Er betont ausdrücklich, es gäbe überhaupt kein sittliches Problem in der Ehe, „wenn der Naturzweck bloße Tätigkeit zweier Personen erforderte", denn es macht keine Schwierigkeit, eine freie Wechselwirkung zweier Personen als erlaubt zu denken, wenn nur beide eingewilligt haben.[235]) Das Problem der Ethisierung tritt für Fichte erst deshalb in Erscheinung, weil das eine Geschlecht sich nur tätig, das andere sich nur leidend verhält. Denn für ihn ist jede Tätigkeit, auch die physische, mit der Sittlichkeit zu vereinigen, kann jede Tätigkeit „neben der Vernunft bestehen", nämlich als Tätigkeit, denn auch das Wesen der Vernunft ist Tätigkeit.

Auf Grund dieser Tatsache können wir von vornherein sagen, daß für das Geschlecht, dessen Bestimmung es ist, sich nur tätig zu verhalten, die Notwendigkeit einer Ethisierung nicht besteht.[236]) Jede Tätigkeit — auch eine natürliche wie z. B. die im natürlichen ehelichen Verhalten — kann als Tätigkeit

---

231) Ebenda § 2; III, 306.

232) Ebenda § 2; III, 306.

233) GN 1. Anh. 1. Abs. § 7; III, 306.

234) Diese Charakterisierung von Mann und Frau bezieht sich zunächst nur auf „die besondere Bestimmung dieser Natureinrichtung" (GN 1. Anh. 1. Abs. § 2; III, 306). Wir werden sehen, daß Fichte auch der Vernunfteinrichtung d. h. der moralischen Bestimmung nach Mann und Frau durch die Begriffe Tätigkeit und Leiden charakterisiert.

235) SS 3. H. 3. Abs.; IV, 329.

Nach Fichte kommt in der Ehedarstellung Kants also gar kein Problem zum Vorschein.

236) Vgl. zum Folgenden GN 1. Anh. 1. Abs. § 3; III 306 ff.

„neben der Vernunft bestehen". Das bedeutet, daß das natürliche Verhalten des Mannes für dessen Persönlichkeit nicht zum Problem wird.[237]) Bei der Frau dagegen „verhält es sich ganz anders".[238]) Denn jedes Leiden „widerspricht der Vernunft und hebt sie gänzlich auf", d. h. das natürliche Verhalten der Frau hebt deren Persönlichkeit auf. Damit wird die Persönlichkeit der Frau zum Problem.

Wenn es also „die besondere Natureinrichtung ist, daß sich das eine Geschlecht nur leidend verhalte", so müßte Fichte zu dem Ergebnis kommen: daß die Frau nicht Persönlichkeit sein kann. Nun sollen aber Mann und Frau als moralische Wesen gleich sein[239]), d. h. dem weiblichen Geschlecht kommen alle Menschenrechte so gut zu wie dem männlichen.[240]) Also steht Fichte in seinen Untersuchungen über die Ehe vor der Notwendigkeit der Wiederherstellung der Persönlichkeit der Frau, d. h. einer Ethisierung des weiblichen Geschlechtstriebes.

Für Fichte[241]) ist — der Grundlage seines Systems gemäß — der Geschlechtstrieb der Frau mit ihrer Bestimmung als Persönlichkeit in Einklang gebracht, d. h. ethisiert, wenn es gelingt, diesen „unter einer anderen Gestalt"[242]) und zwar unter der Gestalt der Tätigkeit erscheinen zu lassen; wenn es möglich ist, das Leiden in Tätigkeit zu „verwandeln".[243]) Dann kann dieses nämlich „neben der Vernünftigkeit" bestehen[244]) und ist damit ethisiert.

Die „Verwandlung" des Leidens in die „andere Gestalt" der Tätigkeit ist nach Fichte nur dadurch möglich, daß es „als Mittel

237) So ist es nur folgerichtig, wenn Fichte sagt: „Der Mann kann ohne seine Würde aufzugeben, sich den Geschlechtstrieb gestehen" (GN 1. Anh. 1. Abs. § 3; III 309). „Er, der alles, was im Menschen ist, sich selbst gestehen kann" (Ebenda, 313). „Selbst beim Manne erhält der Naturtrieb, *den er sich außerdem wohl gestehen dürfte*, eine andere Gestalt, er wird zur Gegenliebe" (SS 3. H. 3. Abs.; IV, 331).

238) Der Ausdruck „verhält es sich ganz anders" ist typisch für Fichtes unterschiedliche Behandlung und tritt an entscheidenden Punkten der „Ehededuktion" immer wieder auf. Vgl. z. B. GN 1. Anh. 2. Abs. § 13; III, 321.

239) GN 1. Anh. 1. Abs. § 4; III, 308.

240) GN 1. Anh. 3. Abs. § 33; III, 344.

241) Während für Kant die Notwendigkeit einer Ethisierung für Mann und Frau bestand, beschränkt sich für Fichte die Notwendigkeit einer Ethisierung allein auf die Frau (GN 1. Anh. § 3; III, 309).

242) GN 1. Anh. 1. Abs. § 3; III, 307.

243) SS 3. H. 3. Abs.; IV, 329.

244) GN 1. Anh. 1. Abs. § 3; III, 307.

gedacht würde für einen anderen durch Freiheit sich vorgesetzten Zweck".[245]) Welches ist der Zweck, den sich die Frau als Persönlichkeit setzt? Fichte kommt zu der befremdlichen Feststellung, daß dieser, „wenn er nicht ein ganz verwerflicher sein soll", kein anderer sein kann, als der, den Mann zu befriedigen.[246]) In der Befriedigung des Mannes und nur in dieser findet also der Geschlechtstrieb der Frau seine Rechtfertigung.

Indem die Frau sich selbst zum Mittel der Befriedigung für den Mann macht, gibt sie jedoch ihre Persönlichkeit auf. Denn sie wird zum Objekt des Mannes und steht damit „um eine Stufe tiefer"[247]) als der Mann. Das verstößt gegen das Menschenrecht der Gleichheit. Denn Mann und Frau sollen als moralische Wesen gleich sein. Aber die Frau *wird* nicht zum Objekt *gemacht* — sei es durch die Natur oder die Gewalt des Mannes — d. h. sie verhält sich nicht passiv, sondern sie *macht sich selbst* zum Objekt des Mannes. Das bedeutet, sie verhält sich tätig. Sie gehorcht nicht einem Zwang der Natur, sondern erfüllt die Forderung der Vernunft. Damit gewinnt sie ihre Persönlichkeit wieder zurück. „Sie behauptet ihre Würde, ohnerachtet sie Mittel wird, dadurch, daß sie sich freiwillig zufolge eines edlen Naturtriebes, des der Liebe zum Mittel macht."[248]) Hierin beweist sich ihre Gleichheit als moralisches Wesen mit dem Manne, und so steht sie der Vernunfteinrichtung nach keineswegs „um eine Stufe tiefer" als der Mann, denn wie könnte zwischen zwei Geschlechtern, die beide dieselbe Vernunft und dieselbe Freiheit besitzen, ein Unterschied stattfinden? „Darum" — so kann Fichte nun mit Recht sagen — „ist auch das Weib in der Geschlechtsvereinigung nicht in jedem Sinne Mittel für den Zweck des Mannes; sie ist Mittel für ihren eigenen Zweck . . . und nur, inwiefern von sinnlicher Befriedigung die Rede ist, ist sie es für den Zweck des Mannes".[249]) Denn sie selbst ist fähig, sich ihre Zwecke zu setzen, und beweist sich dadurch als ein moralisches Wesen, als Persönlichkeit. Und ihr eigener Zweck ist ihre Bestimmung als *Persönlichkeit* zu erfüllen: ihre Bestimmung ist zu ihrem Teil, soweit sie es vermag, die Tugend in ihrer

[245]) GN 1. Anh. 1. Abs. § 3; III, 308.
[246]) Ebenda III, 311.
[247]) GN 1. Anh. 1. Abs. § 3; III, 308.
[248]) GN 1. Anh. 1. Abs. § 4; III, 310.
[249]) Ebenda, III, 311.

höchsten Vollkommenheit darzustellen."[250]) Hier stehen Mann und Frau auf gleicher Stufe, und nur „der Natureinrichtung nach" steht also die Frau „um eine Stufe tiefer" als der Mann.

Die freiwillige Aufopferung eines Individuums als Mittel für den Zweck eines anderen „nicht zufolge eines Begriffes, sondern zufolge eines Naturtriebes"[251]) nennt Fichte Liebe[252]), so daß wir mit Fichte sagen können: „die sittliche Anlage in der Natur des Weibes äußert sich durch Liebe".

„Mit dem männlichen Geschlecht verhält es sich ganz anders". Sein natürliches Verhalten in der Ehe ist nur Tätigkeit, ist also als solches berechtigt, „neben der Vernunft zu bestehen". Aus diesem Grunde kann der Mann alles, was im Menschen ist, sich selbst gestehen, ohne seine Würde aufzugeben. Aus diesem Grunde steht er auch der Natureinrichtung nach „um eine Stufe höher" als die Frau, und das m u ß sein, wenn beide verbunden sein sollen, denn als Subjekt der Tätigkeit steht er über dem Objekt seiner Tätigkeit.

Der Mann darf die Frau aber dennoch nicht als „Sache", sondern muß sie „als moralisches Wesen" behandeln.[253]) Das ist er sich selbst als moralisches Wesen schuldig.[254]) Nun steht die Frau als Objekt seiner Kraft „um eine Stufe tiefer". Die einzig sittlich mögliche und damit auch durch das Sittengesetz geforderte Haltung eines moralischen Wesens einem anderen moralischen Wesen gegenüber, das der Natureinrichtung nach um eine Stufe tiefer steht und sich in Liebe d. h. in Freiheit ihm hingibt, ist Großmut.[255]) Großmut ist also die Tugend des Mannes, wie Liebe die Tugend der Frau ist. „Wie die sittliche Anlage in der

---

250) Vgl. BM; II. 310.

251) Auf diesen Zusatz „nicht zufolge eines Begriffes, sondern zufolge eines Naturtriebes" kommen wir zurück.

252) GN 1. Anh. 1. Abs. § 4; III, 310.

253) SS 3. H. 3. Abs.; IV, 331.

254) Vgl. ebenda.

255) Die systematische Verbindung zwischen Großmut und Um-eine-Stufe-höher- (bzw. niedriger-) stehen haben wir schon bei Kant gefunden, ebenfalls die Kennzeichnung der Haltung des Mannes der Frau gegenüber als Großmut; wir haben oben die in Frage kommenden Stellen aufgeführt. Bei Fichte tritt die Kennzeichnung der Haltung des Mannes der Frau gegenüber grundsätzlich auf und folgt aus seiner Grundannahme über die Geschlechter. Auch bei Schiller fanden wir in diesem Zusammenhang den Ausdruck Großmut.

Natur der Frau sich durch Liebe, so äußert sich die sittliche Anlage in der Natur des Mannes durch Großmut".[256]) Darüber hinaus vertritt Fichte die Ansicht, daß sich die sittliche Anlage in der Natur des Weibes nur durch Liebe, die des Mannes nur durch Großmut äußert.[257]) Wenn die Frau wirklich einmal zur Großmut[258]) verpflichtet ist — nämlich beim Ehebruch des Mannes — da handelt es sich um eine unnatürliche Ausnahme; unnatürliche Ausnahme, weil Großmut auf dem Um-eine-Stufe-höher-stehen des Großmütigen gegenüber dem anderen beruht. Ist nun die Frau die Großmütige — nämlich im Verzeihen des Ehebruches — dann ist sie diejenige, die nun eine Stufe höher steht als der Mann. „Das Verhältnis zwischen beiden wird so ziemlich umgekehrt." Das ist aber das unnatürliche. Denn das natürliche Verhältnis zwischen beiden Geschlechtern ist gerade das, daß die Frau um eine Stufe tiefer steht als der Mann.

Diese unnatürliche Ausnahme soll nicht eintreten, denn die einzige Möglichkeit, das Menschengeschlecht von Natur aus zur Tugend zu führen, liegt — wie wir gesehen haben — in der Ehe. Diese ist nur möglich, wenn die Frau, wenigstens der Natureinrichtung nach, um eine Stufe niedriger steht als der Mann. „So mußte es sein, wenn beide verbunden sein sollten". So mußte es sein, denn nur dadurch ist Liebe als Tugend der Frau und Großmut als Tugend des Mannes möglich.

Es genügt nicht, daß Liebe und Großmut überhaupt möglich sind. Denn dann wäre nicht einzusehen, warum Großmut — grundsätzlich gesehen — nicht auch eine Tugend der Frau sein könnte. Die Idee der Menschheit legt den Menschen individuelle Pflichten auf, die gerade ihn und keinen anderen betreffen. „Was dem Einen geboten ist, ist dem anderen gewiß niemals geboten."[259]) Liebe ist die Tugend der Frau und so ist ihr Großmut gewiß nicht geboten. Großmut ist die Tugend des Mannes. Darum ist ihm die Tugend der Liebe niemals geboten. Im Gegenteil! „Es ist wohl kein Mann, der nicht die Absurdität fühle, es umzukehren, und dem Manne einen ähn-

---

256) GN 1. Anh. 1. Abs. § 7; III, 313.

257) Vgl. dazu GN 1. Anh. 2. Abs. § 20; III, 330 f.

258) Die Einschränkung, die diese Behauptung im Laufe der Untersuchungen erfährt, geht aus unseren späteren Ausführungen hervor.

259) VW; II, 516 f, 518 vgl. St. 3. Abs.; IV, 584 f.

lichen Trieb zuzuschreiben, ein Bedürfnis des Weibes zu befriedigen, welches er weder bei ihr voraussetzen, noch sich als Werkzeug desselben denken kann, ohne bis in das Innerste seiner Seele sich zu schämen."[260])

Die Bestimmung der Frau ist Liebe, die des Mannes ist Großmut. Verhalten sich beide Geschlechter ihrer Bestimmung gemäß, dann hat das eine Geschlecht garnicht nötig die Tugend des anderen auszuüben. Wenn der Mann sich immer seiner Bestimmung zur Großmut bewußt ist, dann bricht er die Ehe nicht, und dann hat auch die Frau niemals Veranlassung die Tugend der Großmut zu üben. „Steht darum Jeder lediglich unter dem Sittengebote, als sein Werkzeug; so treffen sie ohne ihren Bedacht und Willen, und von selbst, nie aufeinander. Wie durch ein unverbrüchliches Naturgesetz sind ihre Bahnen von einander geschieden."[261])

Das bedeutet: durch den Begriff der Liebe ist Wesen und Persönlichkeit der Frau erschöpfend gekennzeichnet. Die Frau i s t nur, soweit sie liebt, ihre Natur geht nicht weiter als bis zur Liebe. Und Liebe ist der Imperativ, der an die Frau ergeht. Durch Liebe allein herrschet und herrsche das Weib! und wir denken dabei an Schillers Bestimmung: Durch Anmut allein herrschet und herrsche das Weib!

Großmut und Liebe sind nicht nur die Tugenden von Mann und Frau in der Ehe, sondern bedeuten den Ausdruck der männlichen und weiblichen Tugend überhaupt. Außerhalb der ehelichen Verbindung gibt es überhaupt keine Tugend für den Menschen, denn die eheliche Verbindung ist die eigentlichste, nicht nur von der Natur, sondern auch durch das Sittengesetz geforderte Weise des erwachsenen Menschen von beiden Geschlechtern als moralische Wesen zu existieren, aus welchen Gründen es auch die „absolute" Bestimmung des Menschen ist, sich zu verehelichen. Nur in der Ehe gelangt die Frau zu der ihr eigentümlichen Tugend, der Liebe, nur in der Ehe gelangt der Mann zu der ihm eigen-

---

[260]) GA 1. Anh. 1. Abs. § 4; III, 311. — Diese Stelle zeigt, wie keine andere, wie vollkommen der Frau die Aktivität fehlt. Nur unter dieser Voraussetzung braucht sich die Frau nicht zu schämen, wo sich der Mann schämen müßte.

[261]) NW; II, 516.

tümlichen Tugend, der Großmut. „Der Mann ist durch den natürlichen Trieb der Großmut genötigt, edel und ehrwürdig zu sein, weil das Schicksal eines freien Wesens, das in vollem Zutraun sich ihm hingab, davon abhängt. Das Weib ist zur Beobachtung aller ihrer Pflichten genötigt durch die ihr angeborene Schamhaftigkeit.“[262]

So entstehen in Großmut und Liebe die „edelsten Seiten des menschlichen Charakters“.[263] Ihre Möglichkeit beruht auf dem „natürlichen Verhältnis“ zwischen Mann und Frau, welches darin besteht, daß die Frau „der Natureinrichtung nach“ um eine Stufe tiefer steht als der Mann. Und so sehen wir tatsächlich „die edelsten Seiten des menschlichen Charakters“, „die zartesten Verhältnisse unter den Menschen“[264], allein aus der — für Fichte sicheren — Tatsache entstehen, „daß bei der Befriedigung des Triebes oder Beförderung des Naturzweckes, was den eigentlichen Akt der Zeugung anbelangt, das eine Geschlecht sich nur tätig, das andere sich nur leidend verhalte.“[265]

Die Ehe ist nicht nur das Mittel, um beide Geschlechter zu den ihnen eigentümlichen Tugenden zu führen, denn wenn jeder Teil nur durch das Ganze ist, was er ist, stellt sich in jedem Teil das Ganze dar.[266] Der „ganze Mensch“ ist jedoch nicht Mann oder Weib, sondern beides.

Jetzt zeigt sich die ganze Kraft der Ehe. In der Ehe ist nämlich die verheiratete Person nicht nur zur Hälfte Mensch, entweder ein Mann oder eine Frau, sondern die verheiratete Person hat durch die Ehe, durch die Verbindung mit dem anderen zugleich einen Anteil am ganzen Menschen, an der Menschheit in ihrer ganzen Fülle, an der Tugend in ihrer höchsten Vollkommenheit. Denn in der Ehe gelangt der Mann nicht zur Tugend der Großmut, die eine der edelsten Seiten des menschlichen Charakters ist, sondern er lernt zugleich die andere edelste Seite des menschlichen Charakters kennen, nämlich die Liebe der Frau. Und umgekehrt kommt die Frau nicht nur zu ihrer Tugend der Liebe, sondern erfährt zugleich die Tugend der Großmut,

---

262) GN 3. Anh. 3. Abs. § 7; III, 315.
263) SS 3. H. 3. Abs.; IV, 332.
264) Ebenda; IV, 329.
265) GN 3. Anh. 3. Abs. § 2; III, 306.
266) BM; II, 174.

denn die Ehe ist eine gänzliche Verschmelzung dieser beiden Personen. „In Verbindung mit einem liebenden Weibe öffnet das männliche Herz sich der Liebe, der sich unbefangen hingebenden und im Gegenstande verlorenen Liebe; nur in der ehelichen Verbindung lernt das Weib Großmut".[267])

Auf diese Weise nehmen Mann und Frau in der Ehe in gewisser Weise jeder für sich teil an der Menschheit in ihrer ganzen Fülle und sind auf diese Weise überhaupt erst — Mensch; denn „der Mensch" ist für Fichte immer der ganze Mensch, der nicht Mann oder Weib ist, sondern beides zugleich. So ist die verheiratete Person nicht nur zur Hälfte ein Mensch, sondern sie wird zu einem ganzen Menschen.

Wir verstehen jetzt den ganzen Sinn von Fichtes Forderung: „es ist die absolute Bestimmung eines jeden Individuums beider Geschlechter, sich zu verehelichen." „Denn ich soll in mir die Menschheit in ihrer ganzen Fülle darstellen, so weit als ich es vermag." Ein ganzer Mensch zu werden, ist die absolute Bestimmung des Menschen, und er gelangt zu dieser Bestimmung allein über die Erfüllung seiner ihm eigentümlichen Bestimmung des Geschlechts, als Mann oder als Frau. Das heißt, in der Ehe wird die Frau zur Frau, der Mann zum Mann; in der Ehe wird aber auch die Frau zum Menschen und ebenso der Mann. So ist das eheliche Verhältnis die eigentlichste Weise des erwachsenen Menschen von beiden Geschlechtern zu existieren nicht nur als Mann oder als Frau, sondern darüber hinaus auch als Mensch. So ist der Mensch in der Ehe als moralisches Wesen möglich.

Ist nun wirklich der Geschlechtstrieb „ethisiert"? Die Frage soll allein im Rahmen von Fichtes Untersuchungen ausschließlich unter Berücksichtigung seiner eigenen Voraussetzungen gestellt sein. Wir stellen hier nicht die Frage Schleiermachers, sondern wir fragen, ob die aprioriischen Normen, die die Sittlichkeit der Persönlichkeit sowie der Gemeinschaft begründen, auch diese engste Gemeinschaft unter den Menschen bestimmen, ob auch in der Ehe in jeder Beziehung Freiheit und Gleichheit und lebendige Mannigfaltigkeit, in der jeder Teil eigentümliches Glied ist, gewahrt bleiben. Denn nur dann, wenn in jeder Beziehung Gleich-

---

[267]) GN 3. Anh. 3. Abs. § 7; III, 315.

heit unter den Geschlechtern in der Ehe ist, ist die Ehe sittlich gerechtfertigt.

Alle Menschenrechte kommen der Frau ebenso zu wie dem Manne. Lediglich der Natureinrichtung nach steht die Frau um eine Stufe tiefer als der Mann. Als moralische Wesen dagegen sind sie gleich, und mit Hilfe einer „Verwandlung" des Leidens in die „andere Gestalt" der Tätigkeit gewinnt die Frau ihre Persönlichkeit zurück. Sowohl Großmut wie Liebe sind ein Ausdruck der Freiheit. So scheint alles in Ordnung zu sein. Aber wir bemerken, daß an einer Stelle das Prinzip der Gleichheit durchbrochen zu sein scheint. Bei Kant hatten wir davon gehört, daß *jeder* sich gleicherweise zur Sache macht. Bei Fichte sehen wir, daß anscheinend nur der eine Teil in der Ehe seine Persönlichkeit aufopfert, die Frau. Das würde eine wesentliche, eine entscheidende Ungleichheit zwischen Mann und Frau bedeuten.

Fichte sagt jedoch: „*Jeder*[268]) Teil will seine Persönlichkeit aufgeben".[269]) In der Tat gibt es für Fichte auch beim Manne eine Aufopferung der Persönlichkeit, die zudem durch die Vernunft, durch das Sittengesetz gefordert ist, das ist die Großmut. Im „System der Sittenlehre"[270]) spricht Fichte von der aufopfernden Großmut des Mannes. Denn auch die Großmut bedeutet eine Aufopferung der Persönlichkeit, wie die Liebe der Frau eine Aufopferung der Persönlichkeit bedeutet, nur die Art der Aufopferung ist eine andere. Die Aufopferung der Persönlichkeit, die sich in der Liebe beweist, ist eine Aufopferung *zufolge eines Naturtriebes*, Großmut ist die Aufopferung der Persönlichkeit „*mit Bewußtsein und nach Begriffen*."[271]) Welches Recht hat Fichte, beim Manne von einer *Aufopferung* seiner Persönlichkeit zu sprechen? Die Persönlichkeit des Mannes, seine Würde besteht in der Nur-Tätigkeit — als Werkzeug sich auch nur zu denken, ist ihm nicht möglich, ohne bis in das Innerste seiner Seele sich zu schämen, — d. h. „er will zuerst Herrn sein".[272]) In diesem Tätigkeitsdrang wird er jedoch durch das Verhalten der Frau gehemmt, die sich ihm in Liebe, d. h. in

---

[268]) Von mir gesperrt.
[269]) GN 1. Anh. 1. Abs. § 7; III, 314.
[270]) SS 3.H. 3. Abs.; IV, 332.
[271]) GN 1. Anh. 1. Abs. § 7; III, 315.
[272]) GN 1. Anh. 1. Abs. § 7; III, 313.

Freiheit hingibt; aber nicht eigentlich durch das Verhalten der Frau, sondern durch das Ganze gehemmt, durch die „Menschheit in ihrer ganzen Fülle", durch die Tugend in ihrer höchsten Vollkommenheit". Zu diesem Ganzen gehört die Tugend des Weibes genau so wie die Tugend des Mannes. Um der Menschheit in ihrer ganzen Fülle willen, um der Tugend in ihrer höchsten Vollkommenheit willen, muß der Mann durch sein Verhalten Liebe und Großmut möglich machen. Das bedeutet eine Einschränkung seines Herrseinwollens[273]), d. h. eine Einschränkung seiner Tätigkeit, damit aber seiner Persönlichkeit, und zwar eine Einschränkung, die durch das Sittengesetz gefordert ist. Die freiwillige Einschränkung dieser seiner Tätigkeit, des absoluten Herrsein-wollens bedeutet eine Aufopferung seiner Persönlichkeit, die Fichte mit „Großmut" bezeichnet.

Es findet also tatsächlich in Fichtes „Deduktion der Ehe" eine Aufopferung und zwar eine freiwillige Aufopferung der Persönlichkeit auf beiden Seiten, vom Manne her und von der Frau her statt, und Fichte kann mit Recht behaupten: „Jeder Teil will seine Persönlichkeit aufgeben."[274]) [275])

Aber in einem Fall scheint es sich mit dem männlichen Geschlecht wirklich „ganz anders" zu verhalten. In der Aufopferung der Persönlichkeit verhält es sich — wie wir eben gesehen haben — mit den Geschlechtern gar nicht so verschieden. Die Aufopferung der Persönlichkeit besteht auf beiden Seiten. Nur in der Art der Aufopferung verhält es sich mit dem männlichen Geschlecht ganz anders. Aber die Notwendigkeit einer Ethisierung bestand lediglich für die Frau. Der Mann kann sich alles gestehen, eben weil sein Geschlechtstrieb Tätigkeit ist. Und dies genügt, um ihn „neben der Vernunft" bestehen zu lassen. Nur der Geschlechtstrieb

---

[273]) „Gegen den Unterworfenen stark zu sein, ist nur die Sache des Entmannten, der gegen den Widerstand keine Kraft hat" (GN 1. Anh. 1. Abs. § 7; III, 313).

[274]) Wir sehen hier wieder, wie die Ehe zu dem einzigen Wege wird, die Menschheit zur Tugend zu führen. Denn „das ursprüngliche Bestreben des Menschen ist egoistisch"; in der Aufopferung beweist der Mensch, daß er sich selbst um eines anderen Willen aufgeben kann, d. h. „in der Ehe leitet ihn selbst die Natur, sich in anderen zu vergessen" (SS 3. H. 3. Abs.; IV, 332).

[275]) Wichtig ist für uns die Unterscheidung der Aufopferung nach Begriffen und der Aufopferung zufolge eines — wenn auch edlen — Naturtriebes.

der Frau muß eine „Verwandlung in eine andere Gestalt" durchmachen, ehe er fähig und würdig ist, neben der Vernunft zu bestehen. Der Geschlechtstrieb des Mannes braucht durch eine solche „Verwandlung" nicht hindurch.

Aber auch hier sehen wir Fichtes Bemühen, die beiden Geschlechter gleichmäßig zu behandeln. „Selbst beim Manne erhält der Naturtrieb . . . eine andere Gestalt[276]), er wird zur Gegenliebe".[277]) Gegenliebe ist der durch die Ehe veredelte bloße Naturtrieb. Wodurch geschieht diese „Veredlung"? Auch dadurch, daß sich der Mann in Freiheit einen Zweck setzt, der „wenn er kein ganz verwerflicher sein soll, nur der sein kann, die Frau zu befriedigen?" Das ist nach Fichte eine Absurdität. Liebe ist aber, wenn man um des Anderen willen, nicht zufolge eines Begriffs, sondern eines Naturtriebes, sich aufopfert.[278]) Also ist Gegenliebe nicht Liebe. Was Gegenliebe ist, sagt Fichte in der „Grundlage des Naturrechts": Wenn der Mann lernt, „daß im Weibe Liebe wohne, und sie nur aus Liebe sich ergeben solle, so veredelt sich auch bei ihm der bloße Naturtrieb. Auch er will nicht mehr bloß genießen, sondern er will geliebt sein".[279]) Die Gegenliebe des Mannes ist also nicht Liebe sondern der Wille geliebt zu werden, d. h. die Bejahung der Aufopferung der Frau. Das ist die „ganz andere" Gestalt der Liebe beim Mann, die Fichte in der „Grundlage" ausdrücklich betont[280]), aber die „Verwandlung" des Geschlechtstriebes in eine „andere Gestalt" geschieht auf beiden Seiten. Nur die Art der Verwandlung und das Ergebnis dieser Verwandlung des Geschlechtstriebes in die „andere Gestalt" ist spezifisch dem Unterschied des Geschlechts gemäß beim Mann „ganz anders" als bei der Frau.

Zusammenfassend können wir sagen: beide, Mann und Frau machen in der Ehe einen „Ethisierungsprozeß" durch. In diesem Prozeß können wir in jeder Beziehung auf beiden Seiten ein Entsprechen der einzelnen Schritte feststellen. Auf jeder Stufe des Prozesses können wir die Momente der Freiheit, Gleichheit

---

276) SS z. H. 3. Abs.; IV, 331.
277) Von mir gesperrt.
278) III; 330.
279) III, 328. Sperrung von mir.
280) Ebenda § 4; III, 330.

und Eigentümlichkeit feststellen; d. h. die aprioriſchen Normen, die für den Begriff der Perſönlichkeit wie für den der Gemeinſchaft grundlegend ſind, ſind auch entſcheidend für den Begriff der „Ethiſierung". Und ſo mußte es ſein, denn die Ehe iſt eine Gemeinſchaft von Perſönlichkeiten.

Während Kant von der Entgegenſetzung Perſon und Sache ausgeht und mit Hilfe dieſer Entgegenſetzung die „Wiederherſtellung" der Perſönlichkeit in der Ehe möglich macht, legt Fichte die andere Entgegenſetzung von Tätigkeit und Leiden zugrunde und gewinnt mit dieſer Entgegenſetzung die einzelnen Schritte der Ethiſierung. Zunächſt ſtehen Mann und Frau beide als Vertreter der Tätigkeit vor uns, denn beide ſind als moraliſche Weſen gleich. Im natürlichen ehelichen Verhalten iſt es die Beſtimmung, daß der Mann tätig iſt. Die Folge dieſer männlichen Tätigkeit iſt ein Leiden der Frau. Bei Kant machten ſich beide zur Sache, und das „Zugleich"-zur-Sache-machen, war entſcheidend für die Möglichkeit ſeiner „Wiederherſtellung". Von einem Zugleich-leidend-werden kann bei Fichte nicht geſprochen werden. Das wäre eine „Abſurdität", die der Mann nicht einmal denken kann, „ohne ſich bis in das Innerſte ſeiner Seele zu ſchämen". Es beſteht alſo nur auf Seiten der Frau die Notwendigkeit der Umwandlung des Leidens in Tätigkeit. Das geſchieht durch die Einführung des Begriffs der Liebe. Auf Grund dieſer Aufopferung iſt der Mann zur Großmut verpflichtet, d. h. die Aufopferung der Perſönlichkeit der Frau hat die des Mannes zur Folge. Bei dieſer Gelegenheit erfährt ſchließlich auch der Geſchlechtstrieb des Mannes eine „Veredlung", er erſcheint als Gegenliebe, die eine Folge der Liebe der Frau iſt.

Während wir bei Kant ein „Zugleich" der Schritte der „Wiederherſtellung" haben, tritt uns bei Fichte ein gegenſeitiges Ablöſen der Schritte der „Wiederherſtellung" der Perſönlichkeit entgegen, das auf der Verſchiedenheit beruht, auf die ſich „der ganze übrige Unterſchied der beiden Geſchlechter gründet", nämlich, daß bei der Befriedigung des „Triebes oder Beförderung des Naturgeſetzes, was den eigentlichen Akt der Zeugung anbelangt, das eine Geſchlecht ſich nur tätig, das andere ſich nur leidend verhalte."

Alle Schritte, die auf Seiten des Mannes im Verlauf des Ethiſierungsprozeſſes nötig werden, ſind nur „ausgelöſt" durch ein

Verhalten der Frau, d. h. sind nicht „ursprünglich" notwendig. Sie haben letzten Endes ihren Grund darin, daß sich die Frau „der besonderen Natureinrichtung nach" nur leidend verhält. „An sich" besteht für den Mann nicht die Notwendigkeit einer Ethisierung. Der Mann dürfte sich den Geschlechtstrieb wohl gestehen, auch ohne die Veredlung in „Gegenliebe".

Obgleich sich Fichte, wie wir gesehen haben, die größte Mühe gibt, bis in die einzelnen Teilprozesse der „Wiedergewinnung" der Persönlichkeit hinein hinsichtlich Mann und Frau gleichmäßig zu verfahren, bleibt doch das Gefühl, daß diese Rechnung nicht ganz aufgeht; daß hier ein Rest bleibt, der uns daran zweifeln läßt, daß das Verhalten des Mannes nicht nur als ein andersartiges zu bezeichnen ist und uns Grund zu der Annahme gibt, daß es sich mit dem männlichen Geschlecht grundsätzlich „ganz anders verhält". Diese Überzeugung ist nicht unbegründet. Es stellt sich nämlich im Laufe von Fichtes Untersuchungen über die Ehe heraus, daß er im Grunde genommen Tätigkeit und Leiden nicht nur die besondere Bestimmung der Geschlechter der Natureinrichtung nach sein läßt sondern auch der Vernunfteinrichtung nach; das bedeutet, daß in Tätigkeit und Leiden das Wesen der Geschlechter überhaupt gesehen wird. Denn, indem Fichte versucht, den weiblichen Charakter näher und im Einzelnen zu kennzeichnen, geschieht es, daß die Frau mehr und mehr auf die Seite der „Natur" rückt. Wir können in Fichtes Bemühungen um die Kennzeichnung der typisch weiblichen Persönlichkeit einen ähnlichen Prozeß wie bei Schiller verfolgen, einen Prozeß, in dessen Verlauf die Frau als Persönlichkeit zugrunde geht.

Die Persönlichkeit der Frau ist durch den Begriff der Liebe gekennzeichnet, und ihr Wesen ist damit hinreichend bestimmt. Denn „das Weib sieht nicht weiter, und ihre Natur geht nicht weiter als bis zur Liebe; sonach ist sie nur so weit". Wenn wir wissen wollen, welche Sphäre Fichte der Frau „eigentlich" zuweist, dann müssen wir feststellen, welche Bestimmungen der Begriff der Liebe umfaßt, und was diesem Begriff zugrunde liegt.

Zunächst erscheint Liebe als die freiwillige Aufopferung der eigenen Persönlichkeit für einen anderen. Liebe ist somit auf die Idee der Freiheit bezogen und gehört dem Reiche der Sittlichkeit in der gleichen Weise an wie Großmut. Beiderseits als

freiwillige Aufopferung der eigenen Persönlichkeit für den anderen bestimmt stehen sich Liebe und Großmut im Reiche der Freiheit als ebenbürtig und der gegenseitigen Ergänzung bedürftig gegenüber. „Wie die sittliche Anlage in der Natur des Weibes sich durch Liebe, so äußert die sittliche Anlage in der Natur des Mannes sich durch Großmut". Für den Begriff der Liebe wie für den Begriff der Großmut ist die Herrschaft der Vernunft und der Freiheit — die für beide Geschlechter dieselbe ist — über die natürlichen Triebe grundlegend.

Unterscheiden sich somit Mann und Frau in der Herrschaft der Freiheit und Vernunft über die natürlichen Triebe nicht, d. h. besteht kein Rangunterschied zwischen ihnen, so ist doch die Art der Herrschaft der Vernunft und der Freiheit über ihre natürlichen Triebe eine gänzlich verschiedene, denn Mann und Frau sind eigentümliche Glieder eines Ganzen. In der Liebe findet ein müheloses Unterordnen der Triebe unter die Vernunft und die Freiheit statt, wohingegen in der Großmut das Mühevolle einer solchen Unterordnung ihren Ausdruck findet. Das soll heißen, daß die Frau es „leicht[281]) beurteilen könne; ob es wahr und gut sei, oder nicht".[282]) Dahingegen muß der Mann alle seine Triebe erst „durch Mühe und Tätigkeit der Vernunft unterordnen".[283])

Wir können zum Vergleich heranziehen, daß der vorkritische Kant die „schöne Tugend" durch den Begriff der „Leichtigkeit" kennzeichnet und das Charakteristikum der „edlen Tugend" in der mühevollen Überwindung von Schwierigkeiten sieht.[284]) Wir erinnern uns an Schillers Begriff der Anmut, die in der „liberalen" Herrschaft der Vernunft über die Natur besteht und seinen Begriff der „Würde", die ein „Ausdruck des Widerstreites zwischen dem Sinnlichen und dem Sittlichen" ist. Die Leichtigkeit zeigt sich darin, daß die Frau „ohne peinliche Bemühung" „von selbst" sittlich ist. Wie in der Natur alles von selbst so ist, wozu es

---

281) Von mir gesperrt.

282) GN 1. Anh. 3. Abs. § 38; III, 353.

283) Ebenda 352.

284) „Zur Schönheit aller Handlungen gehöret vornehmlich, daß sie Leichtigkeit an sich zeigen und ohne peinliche Bemühung scheinen vollzogen zu werden; dagegen Bestrebungen und überwundene Schwierigkeiten Bewunderung erregen und zum erhebenden gehören" Schön. Erh. 3. Abs.; II, 229.

bestimmt ist, so ist im Reich der Freiheit und Vernunft die Frau „von selbst" vernünftig.

Hier geschieht der erste Schritt auf dem Wege der Verschiebung des Begriffs der Liebe aus dem Reiche der Freiheit und Vernunft in das Reich der Natur. Denn aus dem Vergleich des sittlichen Verhaltens der Frau mit einem natürlichen Verhalten, mit einem Verhalten wie Natur, wird eine Identifizierung mit der Natur. „Man kann sagen, der Mann muß sich erst vernünftig machen; aber das Weib ist schon von Natur vernünftig".[285] Denn „das Weib hat ein natürliches Unterscheidungsgefühl für das Wahre, Schickliche, Gute". In dieser Charakterisierung der Frau erscheint Liebe nicht mehr als Herrschaft der Freiheit und Vernunft über die Natur, sondern nur noch als der — wenn auch „innigste" — „Vereinigungspunkt der Natur und der Vernunft".[286] Und die Vereinigung zwischen Vernunft und Natur ist nicht eine Tat der Freiheit, sondern eine ursprüngliche Verschmelzung.[287] Damit wird Liebe zu einem „vernünftigen Trieb".[288] Das „ganze Gefühlssystem"[289] der Frau ist vernünftig. Man kann also sagen: „der Mann muß sich erst vernünftig machen; aber das Weib ist schon von Natur vernünftig".

Auf dieser Stufe der Untersuchung ist damit noch nicht gesagt, daß der Frau das Wahre und Gute durch die „bloße" Natur oder das „bloße Gefühl" gegeben wird, „welches — wie Fichte hier noch ausdrücklich betont — unmöglich ist."[290] Es soll damit nur zum Ausdruck gebracht werden, daß die Frau „durch das bloße Gefühl, ohne deutliche Einsicht in die Gründe ihres Urteils leicht beurteilen könne, ob es wahr und gut sei oder nicht." Es bleibt immer noch eine Beurteilung, d. h. es ist das Moment der Aktivität oder Tätigkeit gewahrt. Nur die Art der Beurteilung ist bei Mann und Frau verschieden. Während der Mann „nach Begriffen" urteilt, urteilt die Frau „durch das Gefühl". Wir erinnern uns an Schillers Aussage: das Forum der Frau ist die Empfindung. In diesem Begriff der Empfindung

285) GA I. Anh. 3. Abs. § 38; III, 351/352.
286) GA I. Anh. 1. Abs. § 4; III, 330.
287) GA I. Anh. 3. Abs. § 38; III, 352.
288) Ebenda.
289) Ebenda.
290) Ebenda; III, 351.

war durchaus das Moment der Freiheit enthalten, denn diese Empfindung war als „moralische" Empfindung von der „bloßen" Empfindung durch das Moment der Freiheit unterschieden. Ebenso läßt Fichte die Beurteilung des Guten, Wahren und Schicklichen bei der Frau zwar „durch das Gefühl" geschehen, aber es ist eine *Beurteilung*, d. h. eine Tätigkeit.

„Durch das Gefühl" urteilen bedeutet, daß Gedanken und Handlungen mit Notwendigkeit aus dem Wesen der Frau fließen, denn — so können wir mit Schiller sagen: „Es fällt ihr nicht mehr ein, daß man anders handeln und empfinden könnte". Das sittliche Tun der Frau trägt den Charakter der Selbstverständlichkeit und Unbewußtheit.

Kann man das noch Persönlichkeit nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre nennen? Die Persönlichkeit zeigt sich in der Selbstbestimmung und darin besteht ihr eigentlich sittlicher Wert. „Was der Mensch im moralischen ist oder werden soll, gut oder böse, dazu muß er *sich selbst* machen oder gemacht haben". Das war Kants Lehre. „Vernünftig handelt die ganze Natur; sein Prärogativ ist bloß, daß er mit Bewußtsein und Willen vernünftig handelt"[291]) hatte Schiller verkündet. Alles Handeln, das nicht Ausdruck bewußter Tätigkeit ist, ist kein Handeln sondern ein Geschehen, ist kein Zeichen echter Freiheit, sondern hat nur den „Schein der Freiheit„ für sich. „Der Wille ist das eigene Leben des Ich", sagt Fichte. Der im echten Sinn sittlich zu nennende Wille ist nicht absolut durch das Sollen festgelegt. Das *Leben* des Ich besteht darin, daß der Wille kann und auch nicht kann. „Das Ich ist in der Wirklichkeit der Erscheinung ein eigentümliches Leben, das kann und auch nicht kann, ein Wollen gegenüber einem Sollen. Ein Leben, das eben gegenübersteht dem Leben des Begriffs, der nur ideale Form trägt und dessen Lebenskraft nur bis zu einem Gesetze oder einem Soll geht". Daß der Mensch kann und auch nicht kann, das macht sein Leben als Persönlichkeit aus, sowohl sein Leben als *Persönlichkeit* wie auch sein *Leben* als Persönlichkeit. Durch die Tätigkeit erweist sich die *Persönlichkeit*, und daß sie kann und auch anders kann, gibt ihr das *Leben*.

Wenn Fichte von der Frau sagt, daß sie von Natur aus schon vernünftig ist, dann ist damit also gesagt, daß sie eigentlich vom

[291]) Über das Erhabene; XII, 264, Z. 6—9.

Leben eines Ich ausgeschlossen ist, daß sie — Natur ist. Und das ist Fichtes Meinung.

Liebe ist zwar der „edelste[292]) aller Naturtriebe"[293]), sie ist sonach das „Vortrefflichste unter allen Natürlichen"[294]), aber sie ist auch nur der edelste aller Naturtriebe, ist nur das Vortrefflichste unter allem Natürlichen[295]). Auf dieser Stufe der Untersuchung ist Liebe auch nicht mehr „der innigste Vereinigungspunkt der Natur und der Vernunft", sondern ist selber nur Natur. Jetzt heißt es von der Frau nicht mehr: „ihr ganzes Gefühlssystem ist vernünftig", jetzt heißt es nur noch, „ihr ganzes Gefühlssystem ist gleichsam auf die Vernunft berechnet".[296])

Hier können wir deutlich die Verschiebung feststellen, die sich im Begriff der Liebe vollzogen hat. Die ursprüngliche Situation ließe sich auch so ausdrücken: das vernünftige Verhalten der Frau ist dadurch gekennzeichnet, daß es „gleichsam natürlich" ist. Jetzt ist es genau umgekehrt. Das Gefühlssystem der Frau ist „gleichsam auf die Vernunft" berechnet. Daher ist Liebe nicht mehr ein Ausdruck der Vernunft und Freiheit, Liebe stellt auch nicht mehr den innigsten Vereinigungspunkt der Natur und der Vernunft dar, Liebe ist jetzt nur noch ein Naturtrieb, der „angeboren" ist[297]), der „neben der Vernunft" bestehen kann, weil er „gleichsam auf die Vernunft berechnet" ist. Liebe ist also zu einem Ausdruck der Natur geworden; Natur nicht verstanden im Sinne einer „bloßen" Natur, sondern Natur „im Gegensatze gegen das reine Ich", zu der alles gehört „was nicht selbst dieses reine Ich ist, also alle unsere körperlichen und Gemüthskräfte, welche, und insofern sie durch etwas außer uns bestimmt werden können."[298]) Die Natur ist unschuldig. Und darum ist Unschuld das Kenn-

---

[292]) Von mir gesperrt.

[293]) GN 1. Anh. 1. Abs. § 4; III, 310.

[294]) GN 1. Anh. 1. Abs. § 4; III, 310.

[295]) Ebenda, S. 310 und 311.

[296]) Ebenda, 3. Abs. § 38; III, 352.

[297]) Ebenda; III, 310.

[298]) In diesem Sinne des Worts gehört demnach Bildung des Geistes oder Herzens durch das reine Denken, oder durch die erhabensten Vorstellungen aus der Religion, nicht minder zur Bildung der Sinnlichkeit, des sinnlichen Wesens in uns als etwa die Übung der Füße durch den Tanz (Fr. X. 1. T. 1. B. 1. Cap.; VI, 88).

zeichen des Weibes.[299]) „Es ist schamhaft, weil die Natur dieses immer ist"[300]), können wir mit Schiller sagen. Schamhaftigkeit ist darum die „Tugend" des Weibes.[301]) Unschuld und Schamhaftigkeit sind also die Kennzeichen der weiblichen Tugend, weil Unschuld und Schamhaftigkeit ein Kennzeichen der Natur sind. So wie Liebe zu einem Ausdruck der Natur geworden ist, so wird Großmut ein Ausdruck der Vernunft. Zwei sittliche Ideale sind dem Druck der metaphysischen Begriffe Vernunft und Natur erlegen. Die Metaphysik hat über die Ethik gesiegt. In Mann und Frau stehen sich Vernunft und Natur gegenüber.

Auch jetzt ist es noch „die absolute Bestimmung eines jeden Individuums beider Geschlechter, sich zu verehelichen", „denn der Zweck, ein ganzer Mensch zu sein, ist höher als jeder andere Zweck". Und der ganze Mensch ist nicht Vernunft oder Natur, sondern er ist beides.

Ist aber Natur das Wesen der Frau, dann hat sie kein eigenes Leben als Persönlichkeit. Von ihr gilt, was Fichte in der „Bestimmung des Menschen" von denen sagt, die „nicht um das Mindeste anders handeln können als sie handeln".[302]) Denn so werden die Frauen von Fichte bestimmt. „Ich weiß, daß es für alle, die so handeln, inwiefern sie so handeln, überhaupt kein Böses oder Gutes, sondern lediglich ein Angenehmes oder Unangnehmes giebt; daß sie überhaupt nicht unter ihrer eigenen Botmäßigkeit, sondern unter der Gewalt der Natur stehen und daß nicht sie selbst es sind, sondern diese Natur in ihnen, die das erstere mit aller ihrer Macht sucht, und das letztere flieht, ohne Rücksicht, ob es übrigens gut oder böse sei. Ich weiß, daß sie, nachdem sie nun einmal sind, was sie sind, nicht um das Mindeste anders handeln können, als sie handeln; und ich bin weit entfernt, gegen die Nothwendigkeit mich zu entrüsten, oder mit der blinden und willenlosen Natur zu zürnen. Allerdings liegt darin eben ihre Schuld und ihre Unwürde, daß sie sind, was sie sind, und daß sie, anstatt frei, und etwas für sich zu sein, sich dem Strome der blinden Natur hingeben.

---

299) Vgl. GN 1. Anh. 1. Abs. § 4; III, 311 „Daß ein Mann, der die weibliche Unschuld nicht hat, noch haben soll" . . .

300) NS.

301) Vgl. dazu GN 1. Anh. 1. Abs. § 4; III, 315 u.a.o.

302) Vgl. BM; II, 314.

Dies allein könnte es sein, das meinen Unwillen erregte; aber ich falle hier mitten in das absolut Unbegreifliche hinein. Ich kann ihnen ihren Mangel an Freiheit nicht zurechnen, ohne sie schon vorauszusetzen als frei, um sich frei zu machen. Ich will mich über sie erzürnen, und ich finde keinen Gegenstand für meinen Zorn. Was sie wirklich sind, verdient diesen Zorn nicht; was ihn verdiente, sind sie nicht, und sie würden ihn abermals nicht verdienen, wenn sie es wären. Mein Unwille träfe ein offenbares Nichts. — Zwar muß ich sie stets behandeln und mit ihnen reden, als ob sie wären, wovon ich sehr wohl weiß, daß sie es nicht sind; ich muß ihnen gegenüber stets voraussetzen, wodurch allein ich ihnen gegenüber zu stehen kommen, und mit ihnen zu handeln haben kann. Die Pflicht gebietet mir einen Begriff von ihnen für das Handeln, dessen Gegenteil mir durch die Betrachtung gegeben wird. Und so kann es allerdings geschehen, daß ich mit einer edlen Entrüstung, als ob sie frei wären, gegen sie mich kehre, um sie selbst mit dieser Entrüstung gegen sich selbst zu entzünden; eine Entrüstung, die ich selbst in meinem Innern vernünftigerweise nie empfinden kann. Nur der handelnde Mensch der Gesellschaft in mir ist es, der der Unvernunft und dem Laster zürnt, nicht der auf sich selbst ruhende und in sich selbst vollendete, betrachtende Mensch."[303])

Die Frau ist Natur. Das bedeutet, sie hat nicht Bewußtsein und Willen. Der Wille aber ist „das eigene Leben des Ich". Das heißt die Frau ist nicht Persönlichkeit. „An sich" ist die Frau nicht Persönlichkeit, aber sie hat die „Bestimmung" zur Persönlichkeit. Daher ist es ihre absolute Bestimmung, sich zu verehelichen, denn nur die Ehe gibt die Möglichkeit, den Menschen „von Natur aus zur Tugend zu führen". In der Ehe wird sie zwar nicht selbst Persönlichkeit, denn sie ist nur „Natur", aber sie gewinnt damit Anteil am Leben des Mannes und nimmt Teil am Sein der Persönlichkeit, indem sie „ein Teil seines Lebens"[304]) wird. Das bedeutet: nur durch die Vermittlung des Mannes, „nur mit ihm vereinigt, nur unter seinen Augen und in seinen Geschäften, hat sie noch Leben und Tätigkeit". Wenn aber die Frau nur durch den Mann Leben und Tätigkeit hat, dann ist es selbstverständlich, daß ihre eigene Würde darauf beruht, „daß sie ganz, so wie sie lebt und ist, ihres Mannes sei und sich ohne Vorbehalt

303) BM; II, 314/15.

304) GA 3. Anh. 3. Abs. § 6; III, 313.

an ihn und in ihm verloren habe."[305]) Denn nur so gewinnt sie Anteil an den Menschenrechten, an Freiheit und Vernunft.

Wir erinnern uns an das, was Fichte über die Urteilsfähigkeit der Frau gesagt hatte: „das Weib hat ein natürliches Unterscheidungsgefühl für das Wahre, Schickliche, Gute; nicht etwa daß ihr dasselbe durch das bloße Gefühl gegeben werde, welches unmöglich ist; sondern daß, *wenn sie es von außen bekommt*, sie durch das bloße Gefühl, ohne deutliche Einsicht in die Gründe ihres Urteils, leicht beurteilen könne: ob es wahr und gut sei, oder nicht."[306]) „Wenn sie es von außen bekommt", das ist der entscheidende Satz, denn wenn die Frau auf dem Stande der Natur steht, kann alles, was das Leben des Menschen als Persönlichkeit ausmacht, nur *von außen* an die Frau herangebracht werden. Und ihr „natürliches Unterscheidungsgefühl" für das „Wahre, Schickliche, Gute" setzt nur ein, *wenn* sie es von außen bekommt. Wir werden an Schillers Bemerkung über den Geschmack erinnert: „Er nährt und schmückt den weiblichen Geist mit den Produkten des männlichen und läßt das reizende Geschlecht empfinden, wo es nicht gedacht, und genießen, wo es nicht gearbeitet hat".[307])

Die Frau ist nur an dem Mann, für den Mann und durch den Mann. Aber „nur an einem anderen, für ein anderes und durch ein anderes zu sein"[308]) ist des Menschen unwürdig, denn „kein Mensch kann verbunden werden, ohne durch sich selbst: keinem Menschen kann ein Gesetz gegeben werden, ohne von ihm selbst". Läßt er durch einen fremden Willen sich ein Gesetz auflegen, so tut er auf seine Menschheit Verzicht und macht sich zum Tiere."[309])

Hier liegt eigentlich der Grund, warum für Fichte „nur die unbegrenzenste Unterwerfung der Frau unter den Willen des Mannes" die Ehre der Frau verbürgt, denn sonst tut sie auf ihre Menschheit Verzicht. Darum liegt in dem Begriff der Ehe die unbegrenzenste Unterwerfung der Frau unter den Willen des Mannes, „nicht aus einem juridischen, sondern einem moralischen

---

305) Ebenda, 312.

306) GN 1. Anh. 3. Abs. § 38; III, 351.

307) Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen; XII, 137, Z. 24—31.

308) BM 3. B.; II, 249.

309) Fr. R. 1. T. 1. B. 1. Cap.; VI, 81—82.

Grunde . . . um ihrer eigenen Ehre willen".[310]) Daher steht die Frau unter der Gewalt[311]), unter der Botmäßigkeit des Mannes.[312]) „Und das mußte so sein", denn unser wahrer letzter Endzweck ist, daß die Vernunft über die Natur herrschend werde.[313]) Alle Natur ist nicht selbst Zweck, sondern Mittel für unseren höheren geistigen Zweck; als dieses Mittel ist aber die Natur für die Vernunft notwendig.

Auch so, wie die Dinge jetzt liegen, ist die Ehe eine Forderung der Vernunft. Auch auf diesem Stande der Untersuchung ist es die absolute Bestimmung eines jeden Individuums von beiden Geschlechtern sich zu verehelichen. Nur auf diese Weise läßt sich die Menschheit zur Tugend führen. Denn nur so hat die Frau Zugang zum Willen, der das eigene Leben des Ich ist, nur so hat die Tätigkeit des Mannes ein Objekt, d. h. ist die Persönlichkeit des Mannes möglich. Wieder sind beide, Mann und Frau, an der Darstellung, an der Realisation des ganzen Menschen beteiligt. Aber in welch anderer Weise! In Mann und Frau stehen sich nicht mehr zwei Wesen gegenüber mit „derselben Freiheit und derselben Vernunft", sondern der Mann findet allein bereits „die ganze Fülle der Menschheit in sich selbst".[314]) Damit tritt der Mann ganz an die Stelle der Frau[315]); und wir können sagen, die Frau ist nicht nur für den Staat ganz vernichtet,[316]) sondern als Persönlichkeit überhaupt.[317])

Es kann nicht mehr die Rede davon sein, daß Mann und Frau

---

[310]) GN 1. Anh. 2. Abs. § 16; III, 325.

[311]) GN 1. Anh. 2. Abs. § 11; III, 319.

[312]) „Wird die Frau unschuldig befunden, so tritt sie wieder unter die Botmäßigkeit des Mannes" GN 1. Anh. 3. Abs. § 30; III, 340.

[313]) SS 3. H. 3. Abs.; IV, 328.

[314]) GN 1. Anh. 1. Abs. § 7; III, 313.

[315]) GN 1. Anh. 2. Abs. § 16; III, 325.

[316]) Ebenda.

[317]) So ist es im strengen Sinne jetzt auch nicht mehr möglich, davon zu sprechen, daß in der Ehe *jeder* Teil seine Persönlichkeit aufgeben will, denn die Frau stellt von sich aus keine Persönlichkeit dar, denn sie gewinnt Anteil am Leben und Tätigkeit und damit am Menschsein erst durch den Mann. Es ist nicht mehr möglich davon zu sprechen, daß sie ihre Würde *behauptet* (GN 1. Anh. 1. Abs. § 4; III, 310); nicht mehr, daß sie ihre Persönlichkeit und ihre ganze Würde *wiedererhält*. Es kann auch nicht mehr davon gesprochen werden, daß sie ihre Persönlichkeit aufopfern will. Wir sehen, die Situation hat sich derart verschoben, daß bereits der Mann „den Menschen" darstellt.

„als moralische Wesen gleich" sind, daß sie Wesen sind, die „dieselbe Freiheit und dieselbe Vernunft besitzen", daß „das Weib an Geistestalenten nicht unter dem Manne steht". Es kann nicht mehr die Rede davon sein, daß die Frau lediglich der Natureinrichtung nach um eine Stufe tiefer steht als der Mann, sondern auch der Vernunfteinrichtung nach. „Und so mußte es sein, wenn beide verbunden sein sollten: auch hier ist die Aufgabe gelöst: „wie kann man das Menschengeschlecht von Natur aus zur Tugend führen?" Ich antworte: „lediglich dadurch, daß das natürliche Verhältnis zwischen beiden Geschlechtern wiederhergestellt werde. Es gibt keine sittliche Erziehung der Menschheit, außer von diesem Punkte aus." Aber man möchte nun doch zweifeln ob nach Fichte „die Weiber auch völlige Menschen seien". Und was ist aus „Liebe und Großmut" geworden? Liebe ist nicht mehr möglich, denn die Frau hat keine Persönlichkeit, also kann sie keine aufopfern, geschweige denn freiwillig aufopfern. Großmut ist nicht mehr möglich, denn diese wird nur ausgelöst durch die Liebe des Weibes. Liebe und Großmut sind aber auch garnicht mehr notwendig. Denn wenn jedes lediglich unter dem Sittengebote steht, tut jedes genau seine Pflicht: die Frau also absolute Unterwerfung unter den Willen des Mannes, der Mann absolute Herrschaft über die Frau. Dann ist eine Aufopferung der Persönlichkeit, sei es nun einem „edlen Naturtrieb" zufolge, oder nach Begriffen, völlig überflüssig, als Pflicht aufgehoben.[318]) „Und so ist denn immer zuzugestehen, daß durch die Vollendung aller Verhältnisse der menschlichen Gattung, alle freiwillige Aufopferung, aller Heroismus, alle Selbstverläugnung, kurz alles, was wir an dem Menschen zu bewundern pflegen, aufgehoben wird."[319]) Liebe und Großmut sind als Tugenden „aufgehoben". Und was wurde aus diesen „edelsten Seiten des menschlichen Charakters", aus den „zartesten Verhältnissen unter den Menschen"? Aus Liebe wurde „Natur", aus Großmut „Gewalt". Gewalt und Unterwerfung ist „das natürliche Verhältnis" zwischen den Geschlechtern geworden. Und das mußte so sein. Denn nur so ist die Aufgabe gelöset: wie kann man das Menschengeschlecht von Natur aus zur Tugend führen? Ich antworte: lediglich dadurch, daß das natürliche Verhältnis zwischen beiden Geschlechtern wiederhergestellt werde.

[318]) Aufgehoben natürlich nicht, etwa im Sinne Hegels, als „Bewahrung", sondern als Vernichtung.

[319]) GgZ, 11. Vorl.; VII, 170.

Aber welches ist nun eigentlich das „natürliche" Verhältnis zwischen den Geschlechtern? Fichte bemüht sich um dieses, indem er versucht, die Persönlichkeit mit den Eigentümlichkeiten des Geschlechts in eine innerlich notwendige Verbindung zu bringen. Dabei passiert ihm dasselbe, was Schiller passierte. Indem er nämlich versucht, die Persönlichkeit der Frau zu bestimmen, geht ihm die Persönlichkeit der Frau verloren. Der Grund für dieses Ereignis ist bei Fichte der gleiche wie bei Schiller. Hier wie dort ist das Bestreben, mit rein formalen Entgegensetzungen den Unterschied der beiden Geschlechter zu erfassen. Die entscheidende Entgegensetzung dabei ist die des metaphysischen Begriffspaares Form und Stoff. Ist die Verteilung von Form und Stoff, die nebeneinander stehen, auf Mann und Frau geschehen, dann schiebt sich unvermerkt hinter den metaphysischen Begriff der Form der ethische Begriff der Form als Idee der Persönlichkeit. Diese Superposition von Begriffen, die überhaupt nichts miteinander zu tun haben, und die wir von Schiller bereits kennen, können wir auch bei Fichte verfolgen.

Fichte erkennt das Persönlichkeitsein in Mann und Frau an, denn beide sind „völlige Menschen". Die weibliche und die männliche Persönlichkeit sind spezifisch unterschieden, denn sie sind eigentümliche Glieder eines Ganzen. Das der weiblichen Persönlichkeit Eigentümliche ist Liebe, das der männlichen Persönlichkeit Großmut. Liebe sowie Großmut sind ethisch bestimmte Begriffe.

Liebe und Großmut werden auf die „Grundverschiedenheit" zwischen den Geschlechtern zurückgeführt, aus der sich alle Unterschiede ergeben, auf Leiden und Tätigkeit. Damit wird eine Entgegensetzung von ethischem Gehalt auf eine rein formale Unterscheidung gepfropft, eine Aufpfropfung, die den Untersuchungen den Charakter der Konstruktion verleiht und gleichzeitig eine Verschiebung der Ausgangssituation bedeutet. In Leiden und Tätigkeit erscheinen nämlich Natur und Vernunft, jenes beliebte Begriffspaar aller metaphysischen Spekulation. Damit ist Liebe kein Ausdruck der Freiheit, bedeutet Liebe überhaupt keine ethische Qualität mehr, sondern ist ein Ausdruck von „Natur". Die gleiche metaphysische Umwandlung erfährt der Begriff der Großmut. Großmut ist nun nichts anderes als eine Darstellung von Vernunft.

Aber es bleibt nicht bei dieser metaphysischen Entgegensetzung.

Natur ist Leiden, Vernunft ist Tätigkeit. Persönlichkeit ist absolute Tätigkeit und Herrschaft über die Natur. Mit Hilfe der formalen Unterscheidung von Leiden und Tätigkeit gewinnt die Persönlichkeitsidee wieder die Oberhand über die unbewegliche Entgegensetzung von Natur und Vernunft. Die Untersuchung ist wieder ethisch gerichtet. Es siegt die Idee der Persönlichkeit über das metaphysische Begriffspaar Form und Stoff.

Wir können nicht behaupten, daß dieser Sieg das notwendige Ende einer Entwicklung, das natürliche Ergebnis einer Art von Bewegung des Begriffs ist. Er ist ein „Machtspruch der Vernunft", ein Machtspruch, der die Natur aufhebt, weil sie nichts mit ihr anzufangen weiß; aufhebt nicht im Sinne Hegels, daß die Natur in irgend einer Weise „aufgehoben", d. h. bewahrt bliebe, etwa als „Moment", sondern aufhebt im Sinne der — Vernichtung. Die Vernichtung der Natur ist das Ende der Kette dieser Superpositionen.

Denn unser höchster Endzweck ist, daß die Vernunft herrschend werde. Das war auch für Kant das Ziel alles sittlichen Strebens des Menschen. Kant beschränkte sich jedoch darauf, das in den gegebenen menschlichen Zwecken Vorhandene einer bestimmten, a priori angebbaren Ordnung zu unterwerfen, ohne aber inhaltlich etwas an dem Vorhandenen umgestalten, verwandeln oder austilgen zu wollen. Bei Fichte verhält es sich anders. Der Tatsache entsprechend, daß für ihn Freiheit nicht nur intelligible Ursache, sondern zugleich Inhalt der sittlichen Forderung ist, zeigt sich nach Fichtes Ansicht die Herrschaft der Vernunft darin, daß sie das, was sie beherrscht, auch inhaltlich umgestaltet, indem sie es nach ihren Begriffen bestimmt und damit emporläutert[320]) und schließlich vernichtet.

So werden die Naturtriebe durch die Herrschaft der Vernunft „veredelt".[321]) Dadurch bekommt der Geschlechtstrieb, welcher ein „unedler Trieb" ist,[322]) bei der Frau die „andere Gestalt" der Liebe, beim Mann die der Gegenliebe, und kann damit „neben der Vernunft" bestehen. Auf diese Weise „wird durch Vernunft und Freiheit der Fehler[323]), den die Natur gemacht hat, verbessert".[324])

320) VI, 298.

321) SS z. H. 3. Abs.; IV, 331.

322) GN 1. Anh. 2. Abs. § 19; III, 328.

323) Vgl. „fehlerhafte Neigungen"; VI, 298.

324) „Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten" 1794 3. Vorl.; VI, 315.

Damit erhält auch die Vereinigung der Geschlechter, die „das Gepräge der tierischen Roheit“[325]) an sich trägt, „einen ganz anderen dem vernünftigen Wesen würdigen Charakter“.[326])

Die Natur ist also verbesserungsbedürftig, und sie wird „verbessert“ durch die Herrschaft der Vernunft. Ist aber die Natur als verbesserungsbedürftig bezeichnet, so wird „der Fehler, den die Natur gemacht hat“, nur dann durch Vernunft und Freiheit restlos „verbessert“, wenn die Natur ausgetilgt[327]) wird. Damit fallen alle Eigentümlichkeiten des Geschlechtes, überhaupt der Abstammung, fort. Geschlecht, Familie, Volk, alle „Ungleichheit durch die Abstammung“ sind für Fichte „Fehler“, die die Natur gemacht hat, die durch die Herrschaft der Vernunft und der Freiheit verbessert und schließlich ausgetilgt werden müssen. Durch das Reich der Vernunft und der Freiheit „fällt überhaupt weg alle Ungleichheit durch die Abstammung, die Familie“.[328])

Damit ist die Individualität, die Eigentümlichkeit der Persönlichkeit nicht aufgehoben, aber es ist die geschlechtslose[329]), die volkslose, die „rein menschliche“, „die ideale Individualität“[330]), die nicht nur „ganz unabhängig von der sinnlichen Natur, durch sich selber und ihre eigene Gesetzgebung, mithin keineswegs durch die sinnliche Individualität“ bestimmt ist, sondern ganz im Gegenteil diese „vernichtet“.[331]) „Die gänzliche Vernichtung des Individuums und die Verschmelzung desselben in die absolut reine Vernunftform“[332]) ist „letztes Ziel der endlichen Vernunft“.[333])

325) SS 3. H. 3. Abs.; IV, 331.

326) Ebenda.

327) Vgl. „fehlerhafte Neigungen“; VI, 298.

328) St. Neue Welt III; IV, 592.

Vgl. zur „Aufhebung“ der Familie auch u. a. Politische Fragmente aus den Jahren 1807 und 1813, C Exkurse zur Staatslehre, 1. über Errichtung des Vernunftreiches; VII, 583 f. 586 f. 588 f.

329) Es ist interessant hiergegen die Parallelsetzung von „geschlechtslos“ und „ehrlos“, die sich bei Adam Müller findet, zu setzen. In den Vorlesungen von 1810 „Über König Friedrich II. und die Natur, Würde und Bestimmung der Preußischen Monarchie“ findet sich der Ausspruch: „Die Behauptung, daß man vaterlandslos sei . . ., muß beleidigen, wie die Behauptung, daß man geschlechtslos oder ehrlos sei“ (S. 6).

330) GgZ 5. Vorl.; VII, 69 (Die Anweisung zum seligen Leben 9. Vorl.; V 531).

331) GgZ 5. Vorl.; VII, 69.

332) SS 2. H.; IV, 51.

333) Ebenda.

Dies letzte Ziel zu erreichen, ist dem Individuum versagt. Die „Schranke", die es von dem letzten Ziel, von der Tugend in ihrer höchsten Vollkommenheit trennt, ist seine Endlichkeit. Seine Vollkommenheit besteht in der „absoluten Befreiung von aller Beschränkung".[334]) Die „Bestimmung" des Menschen ist also seine Endlichkeit zu überwinden. Der Grund für seine Endlichkeit besteht in seiner Natur. Die Natur, d. h. Geschlecht und Abstammung, gilt es zu überwinden. Das ist dem Menschen als einem endlichen Wesen nicht möglich. Es bleibt ihn also nur übrig, daß er „sein empirisches Selbst in dem Endzwecke der gesamten Vernunft *vergesse*".[335]) Vergiß „alle Ungleichheit durch die Abstammung" fordert Fichtes Imperativ von den Menschen.

Damit steht der Mensch unter einer „doppelten Gesetzgebung". Es tritt hinter die „Welt der Erscheinungen"[336]) die Welt der reinen Sittlichkeit. Soweit der Mensch der Welt der Erscheinungen angehört, ist er „Mensch". Sofern er dagegen an der Welt der reinen Sittlichkeit teil hat, ist er „Geist".[337]) In der Welt der Erscheinungen, als „Mensch" ist der Mensch beschränkt, als „Geist" dagegen unbeschränkt. Nur das Unbeschränkte ist erstrebenswert und gut, das Beschränkte, die Endlichkeit ist die metaphysische Sünde.

So erscheint hinter der Welt, in der wir leben, ein sittliches Jenseits, um dessentwillen das Hier und das Jetzt entwertet wird. „Der Mensch ist nicht Erzeugnis der Sinnenwelt, und der Endzweck seines Daseins kann in derselben nicht erreicht werden. Seine Bestimmung geht über Zeit und Raum und alles Sinnliche hinaus. Wo sein Sein einheimisch ist, da ist es notwendig auch sein Gedanke; und die wahrhaft menschlichste, ihm allein anständige Ansicht, die, wodurch seine ganze Denk-Kraft dargestellt wird, ist diejenige, wodurch er sich über jene Schranken erhebt, und wodurch alles Sinnliche sich ihm rein in Nichts verwandelt, in einen bloßen Widerschein des allein bestehenden Unsinnlichen in sterbliche Augen".[338]) Der Mensch ist nicht einheimisch in dieser Welt, sie hindert ihn an dem wahrhaft menschlichen Sein. „Die wahrhaft menschlichste, ihm allein anständige Ansicht" ist, sich aus den Bin-

334) SS 3. H. 1. Abs.; IV, 166.
335) GN 2. T. 2. Abs. § 20; III, 273.
336) Fr. R. 3. Kap.; VI, 131.
337) Fr. R. 3. Kap.; VI, 131.
338) BM; II, 308.

dungen dieser Welt zu lösen, um einzugehen in das Reich der Geister.

Dieses Reich der Geister ist nunmehr das Ganze, aus dem heraus der einzelne Mensch verstanden werden muß, wenn von wahrer Sittlichkeit die Rede ist. Der Mensch existiert als moralisches Wesen lediglich als „Tendenz" dieses Ganze zu bilden. Damit ist die Ehe nicht mehr die einzige, und nicht die „wahrhaft menschlichste" Weise das Menschengeschlecht zur Tugend zu führen, denn sie trägt die Zeichen der Endlichkeit an sich und kann somit nicht mehr höchster Zweck, nicht mehr Selbstzweck sein. So oft uns Fichte dessen zu versichern sucht, daß die Ehe „ihr eigener Zweck" ist,[339]) es nicht angeht, es nicht erlaubt ist, „diesen Zweck anderen Zwecken aufzuopfern" „denn der Zweck ein ganzer Mensch zu sein, ist höher als jeder andere Zweck"[340]), so sehr betont er doch auf der anderen Seite, daß die Menschheit an sich „nicht von dem geringsten Wert" ist, sondern was allein Wert an sich hat, die „Tugend in ihrer höchsten Vollkommenheit" ist.[341]) D. h. im letzten Grunde ist die Ehe nur ein Mittel — nicht zur Darstellung des ganzen Menschen, denn dieser ist an sich nicht von dem geringsten Wert — sondern um „das Menschengeschlecht von Natur aus zur Tugend zu führen".

Aber die Ehe ist nur das Mittel um das Menschengeschlecht von Natur aus zur Tugend zu führen. Der mündige Mensch jedoch erhebt sich über die Bindungen der Natur und erweist hierin seine Mündigkeit,[342]) und was bisher „eine faktische Begebenheit getan hat: das Geborenwerden in einer Familie", das tut hier der Verstand: dies ist besser.[343]) Das bedeutet: es gibt auch eine Möglichkeit, das Menschengeschlecht von Vernunft aus zur Tugend zu führen. Dazu ist es nötig, daß sich der Mensch aus den Bindungen dieser Welt löst, um lediglich als Tendenz zu bestehen, jenes rein geistige Ganze zu bilden, wodurch er erst den wahren Sinn des Lebens ergreift.

Ist es aber die Bestimmung des Menschen, die natürlichen Gemeinschaften, Ehe, Familie, Volk in diesem Endzweck der gesamten

339) GN 1. Anh. 1. Abs. § 8; III, 316.
340) SS 3. H. 3. Abs.; IV, 333.
341) BM; II, 310.
342) Reden an die deutsche Nation, 8. Rede; VII, 584.
343) Ebenda VII, 583.

Vernunft zu vergessen, dann haben wir wieder das isolierte Individuum vor uns, das Fichte Kant gegenüber zu überwinden gedachte. In der Welt der Erscheinungen ist der Mensch gebunden durch die Gemeinschaften in dieser Welt, und da er sich als ein endliches Wesen nie über seine ihn von der Unendlichkeit trennenden Schranken erheben kann, so hat er hier auf dieser Welt die Pflichten „seines besonderen Standes und Berufes" als Glied dieser Gemeinschaften und nicht isoliert für sich zu erfüllen und erfüllt damit seine Pflicht auf dieser Welt. Aber seine wahrhafte, seine eigentlich sittliche Bestimmung ist dies nicht. Der mündige Mensch steht allein unter dem Sittengesetz. Nach diesem Gesetz hat jeder die ihm eigentümliche Pflicht, die jeder nur für sich besitzt, zu erfüllen. Was dem Einen geboten ist, ist dem andern gewiß niemals geboten. „Steht darum Jeder lediglich unter dem Sittengebote, als sein Werkzeug, so treffen sie ohne ihren Bedacht und Willen, und von selbst, nie auf einander. Wie durch ein unverbrüchliches Naturgesetz sind ihre Bahnen von einander geschieden."[344])

Das bedeutet, lediglich vom Sittengesetz her betrachtet, gibt es nur isolierte Geister, die unabhängig von einander den Zweck der Vernunft befördern. Was bisher eine faktische Begebenheit getan hat: die Ehe, nämlich das Menschengeschlecht zur Tugend zu führen, : das tut hier der Verstand; dies ist besser. Besser deswegen, weil im Reich der isolierten Geister keine Abhängigkeit von einander besteht, denn nichts ist mir unausstehlicher, „als nur an einem Anderen, für ein anderes, und durch ein anderes zu sein; ich will für mich und durch mich selbst aber sein und werden." Die Ehe ist nur ein „äußerer Antrieb"[345]) zur Tugend. In diesem Reich der isolierten Geister gelten nicht mehr die Tugenden der natürlichen Gemeinschaften: alle freiwillige Aufopferung, aller Heroismus, alle Selbstverleugnung, kurz alles, was wir an dem Menschen zu bewundern pflegen wird in dem Reich der Geister aufgehoben. Was von allen Tugenden allein übrigbleibt, ist die „Liebe des Guten"; als das allein Unvergängliche bleibt die Liebe des Guten.[346])

Diese Liebe hat mit der Liebe zwischen den Geschlechtern nichts

---

344) NW; II, 516 f.
345) GN 1. Anh. 1. Abs. § 7; III, 315.
346) Gg3, 11. Vorl.; VII, 170.

mehr zu tun. Diese Art Liebe ist eigentlich nicht mehr Liebe zu nennen, wenn man Liebe als Aufopferung für einen Anderen versteht. Diese Liebe bezeichnet das Verhältnis der Menschen lediglich unter dem Sittengesetz betrachtet, d. h. sie bezieht sich auf isolierte Geister. Das bedeutet, der Begriff der Liebe führt bei Fichte ebenso wenig zu einer lebendigen Beziehung zwischen den Menschen wie Kants Begriff der Achtung.[347])

„Durch dieses Geheimnis findet der Einzelne sich selbst, und versteht und liebt sich selbst nur in einem anderen; und jeder Geist wickelt sich los nur von anderen Geistern, und es gibt keinen Menschen, sondern nur eine Menschheit, kein einzelnes Denken und Lieben und Hassen, sondern nur ein Denken und Lieben und Hassen in- und durch einandern".[348])

Damit ist das Prinzip der Harmonie entscheidendes Kennzeichen der Menschheit. „Die Vereinigung zu Einer harmonischen Entwickelung macht das unterscheidende Kennzeichen meiner Gattung aus."[349]) Darum ist es „die Bestimmung unseres Geschlechts sich zu einem einigen in allen seinen Teilen durchgängig mit sich selbst bekannten und allenthalben auf die gleiche Weise ausgebildeten Körper zu vereinigen."[350]) Die wahrhaft „menschenbildende Kraft"[351]) ist „in Harmonie miteinander"[352]) leben. Das ist die wahrhaft menschlichste Weise für den Menschen zu existieren. „Alles daher, was Mensch ist, ist nach dieser Lehre im Wesen durchaus eins und sich durchaus gleich, und alles auf die gleiche Weise bestimmt, in seinen Urquell liebend zurückzukehren und in

---

347) Ja, man könnte sagen, Fichtes Liebe isoliert die Menschen mehr voneinander als Kants Achtung.

348) BM; II, 316.

Diese Vereinzelung des Menschen, die Loslösung des Menschen aus seinen natürlichen Bindungen von Geschlecht und Volk ist auch das Ziel des Staates „die Ausbildung des rein Menschlichen". „Aus allem geht hervor, daß der Staat als bloßes Regiment des im gewöhnlichen friedlichen Gange fortschreitenden menschlichen Lebens, nichts Letztes und für sich selbst seiendes, sondern daß er bloß das Mittel ist für den höheren Zweck der ewig gleichmäßig fortgehenden Ausbildung des rein Menschlichen in dieser Nation." Reden an die deutsche Nation 8. Rede; VII, 391.

349) BM; II, 180.

350) BM; II, 307.

351) BM; II, 181.

352) BM; II, 181.

ihm selig zu sein".[353]) Damit verschwindet schließlich auch die „ideale Individualität", denn in der „Anlage" sind alle Menschen gleich,[354]) ihr „Ziel" ist gleich[355]) und da „Vernunft und Freiheit", den Fehler, den die Natur gemacht hat, „verbessert", — muß am Ende eine absolute Gleichheit herauskommen.[356]) Alles was Mensch ist, ist im Wesen durchaus eins und sich durchaus gleich und alles auf die gleiche Weise bestimmt. „Es verschwindet vor meinem Blicke und versinkt die Welt, die ich noch soeben bewunderte. In aller Fülle des Lebens, der Ordnung und des Gedeihens, welche ich in ihr schaue, ist sie doch nur der Vorhang, durch die eine unendlich vollkommenere mir verdeckt wird, und der Keim, aus dem diese sich entwickeln soll."[357])

So wird Fichte ebensowenig wie Kant dem besonderen sittlichen Sinn der Gemeinschaften, in die der Mensch durch seine Geburt gestellt ist, gerecht. Während Kant jedoch von diesen Gemeinschaften nur „abstrahiert", wenn von Sittlichkeit die Rede ist, entwertet Fichte diese um jener „anderen und besseren Welt"[358]) willen und hat für die, die ihre Pflichten in dieser Welt und Gemeinschaften dieser Erde sehen, nur Worte des Spotts und der Ironie: „Mögen dann doch die Erdgeborenen, welche in der Erdscholle, dem Flusse, dem Wege ihr Vaterland erkennen, Bürger des gesunkenen Staates bleiben, sie behalten was sie wollten und was sie beglückte; der sinnverwandte Geist wird unwiderstehlich angezogen werden und hin sich wenden, wo Licht ist und Recht. Und in diesem Weltbürgersinne, können wir denn über die Handlungen und Schicksale der Staaten uns vollkommen beruhigen, für uns selbst und für unsere Nachkommen bis an das Ende der Tage."[359]) Aber

353) GgZ 13. Vorl.; VII, 188.

354) VI, 314 f.

355) VI, 230, VI, 310.

356) VI, 314 f.

357) GgZ 13. Vorl.: VII, 188.

358) BM; II, 265.

359) GgZ 14. Vorl.; VII, 212. Auch Fichtes Begriff „Urvolk der Deutschen" bezeichnet nur eine Vernunftgemeinschaft freier geschlechtsloser und völkisch nicht gebundener Menschen. Nation ist lediglich Vernunftnation. Fichte kennt eben außer der Ehe bezw. Familie keine weiteren natürlichen Gemeinschaften. Er hat aber wohl ein Gefühl dafür gehabt, vgl.: „die Volksform selbst ist von der Natur oder Gott", eine gewisse hoch individuelle Weise, den Vernunftzweck zu befördern. Völker sind Individualitäten mit eigentümlicher Begabung und Rolle dafür. VII, 563 (Politische Fragmente) oder „Was ist eigentlich das Nationale?" ebenda VII, 549.

Fichte verfehlt nicht nur den sittlichen Sinn der wirklichen menschlichen Gemeinschaften, sondern er verfehlt überhaupt das eigentlich sittliche Problem. Dies geht ihm in der Metaphysik unter. Für ihn ist der Grund für das Böse im Endlichen, d. h. aber in der Natur zu suchen. Naturbeherrschung ist daher für Fichte die eigentlich sittliche Aufgabe. In der Entgegensetzung Persönlichkeit und Natur oder wie Kant sagt, Person und Sache, bekommt man jedoch das ethische Problem nicht zu Gesicht. Wer die eigentliche sittliche Aufgabe der Menschen in der Naturbeherrschung sieht, erfaßt im letzten Grunde nur das isolierte Ich, den Geist, der untergeht im allgemeinen Denken, Lieben und Hassen der Menschheit in- und durcheinander. Er erfaßt aber nie das Gegenüber von Menschen, das für Kant, wie wir gesehen haben, das sittliche Problem bedeutete. Kant hat auch darin tiefer gesehen, daß er als das Böse nicht die Natur, sondern den bösen Willen bestimmt. Und so mag man schon sagen: „Es steckt, so paradox das klingen mag, mehr ethisches Erlebnis in Kant als in Fichte.“[360])

Die Sehnsucht nach Harmonie läßt Fichte in allem Diesseitigen etwas zu Überwindendes sehen, denn das Diesseits ist Kampf. Die Sehnsucht nach Harmonie läßt ihn in der Tatsache, daß der Mensch nicht als Mensch schlechthin, sondern als Mann oder als Frau und diese wieder nicht als Mann und Frau schlechthin, sondern als weiße oder schwarze oder gelbe Menschen auf dieser Welt sind, „Fehler“ der Natur sehen, die es gilt, „durch Freiheit und Vernunft“ zu „verbessern“. Damit wird die Polarität von Mann und Frau aufgehoben und anstelle der Spannung zwischen beiden Geschlechtern tritt die Harmonie zweier „Menschen“, die im Wesen „durchaus eins und sich durchaus gleich“ sind. Die Sehnsucht nach Harmonie läßt ihn in der Individualität der Völker etwas zu Vernichtendes und das Ziel jedes wahren Staates darin sehen, jenen ewigen Frieden herzustellen, den es nicht geben kann, weil das menschliche Leben Kampf ist. Eine Philosophie aber, die das Ganze und die Harmonie an den Anfang stellt, kann das ethische Problem nicht lösen, ja, sie kann es nicht einmal zu Gesicht bekommen.

Um der Harmonie eines jenseitigen sittlichen Reiches willen trennt Fichte Körper und Geist, um durch die Vernichtung der Körper zu

---

[360]) Metzger a.a.O. 113.

einer Harmonie der Geister zu gelangen. Diese seelenlose und unnatürliche Scheidung von Körper und Geist macht die Harmonie der Geister möglich. Er kann das Problem, die Persönlichkeit mit dem Geschlechte in einen inneren Zusammenhang zu bringen, nicht bewältigen, weil er in der Entgegensetzung von Tätigkeit und Leiden verhaftet bleibt, die ebenso starr ist, wie Kants Entgegensetzung von Person und Sache. Er kann der „Natur" nicht gerecht werden, die nicht geistloser Körper ist, sondern etwas anderes.[361]) Es gelingt Fichte ebensowenig wie Kant, den Geschlechtstrieb zu „ethisieren".

Anmut und Würde, Liebe und Großmut, so viel Formeln wie Systeme. Die Systeme gehen über das wirkliche Leben hinweg. Kein Problem beweist das so deutlich, wie das Verhältnis zwischen Mann und Frau.

---

[361]) Und wenn die Philosophie heute eine Aufgabe hat, dann ist es wohl die, jenen Begriff von Natur herauszustellen, der fähig ist, den Eigentümlichkeiten des Geschlechts und des Volkes gerecht zu werden.

Verzeichnis der Abkürzungen

Fichte, Johann Gottlieb: Sämtliche Werke, Herausgegeben von J. H. Fichte, Berlin 1845/1846

—, nachgelassene Werke, Herausgegeben von J. H. Fichte, Bonn 1834/1845

Kant, Immanuel: Werke, Akademieausgabe, Berlin 1902

Schiller, Friedrich: Sämtliche Werke, Säkular-Ausgabe, Stuttgart und Berlin 1905

Für die zitierten Schriften wurden folgende Abkürzungen verwandt:

Kant:

Abs.:	Abschnitt
Abt.:	Abteilung
Betr.:	Betrachtung
B.:	Buch
H.:	Hauptstück
St.:	Stück
T.:	Teil
Anmerk.:	Anmerkung als Abschnitt im Text
Anm.:	Anmerkung unter dem Text.
KV.:	Kritik der reinen Vernunft 2. Aus.
KpV:	Kritik der praktischen Vernunft
GMS:	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten
MS:	Metaphysik der Sitten
MSR:	Metaphysik der Sitten. Rechtslehre
MST:	Metaphysik der Sitten. Tugendlehre
Rel.:	Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.
Theor.Prax.:	Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis.
Z.ew.Fried.:	Zum ewigen Frieden.
Anthr.:	Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.
Reicke:	Lose Blätter aus Kants Nachlaß, mitgeteilt von R. Reicke, Königsberg 1889.

Schiller:

AW:	Über Anmut und Würde
NS:	Über naive und sentimentale Dichtung
Aesth.Erz.:	Über die aesthetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen.

Fichte:

GN:	Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre 1796.
GgZ:	Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters 1804.
BM:	Die Bestimmung des Menschen 1800.
St:	Die Staatslehre oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftsstaat in Vorlesungen 1813.
SS:	System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre 1798.
Fr R:	Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publicums über die französische Revolution, Erste Auflage 1793.
NW:	Nachgelassene Werke, Bonn 1834—1845.

Die Zahlenangaben hinter dem Semikolon bedeuten Band- und Seitenzahl der benutzten Ausgabe des betreffenden Philosophen. Die römische Zahl bezieht sich auf den Band, die arabische auf die Seite.

Die nicht durch Abkürzungen zitierten Abhandlungen sind mit ihrer vollen Überschrift angegeben.

Lebenslauf

Ich wurde am 9. Juni 1909 in Berlin als Tochter des Professor Heinrich Manger und seiner Ehefrau Carmina geb. Krammer geboren. Von Ostern 1915 bis Ostern 1922 besuchte ich das 9. Städtische Lyzeum in Berlin. Ostern 1922 ging ich in die Studienanstalt gymnasialer Richtung der Staatlichen Augusta-Schule in Berlin über, an der ich 1928 die Reifeprüfung bestand. Von Ostern 1928 bis Ostern 1932 studierte ich an der Berliner Friedrich-Wilhelms-Universität Philosophie, Mathematik und Physik. Im Herbst 1934 bestand ich vor dem Wissenschaftlichen Prüfungsamt Berlin das Staatsexamen für das Lehramt an höheren Schulen in den Fächern Mathematik, Physik und Philosophische Propaedeutik. Von Herbst 1934 bis April 1935 wurde ich an einer wirtschaftspolitischen Korrespondenz in Berlin als Schriftleiterin und Archivarin ausgebildet. Seit Mai 1935 bin ich als Frauenreferentin in der Reichsleitung der Deutschen Arbeitsfront tätig.

Eva Kellner geb. Manger